

MANUEL GARCÍA MORENTE

ESTUDIOS Y ENSAYOS



PRÓLOGO
DE
LUIS AGUIRRE PARDO

EDITORIAL PORRÚA, S. A.

AV. REPÚBLICA ARGENTINA, 15, MÉXICO, 1992

“SEPAN CUANTOS...”

NÚM. 621

DICCIONARIO PORRÚA

DE LA LENGUA ESPAÑOLA

PREPARADO POR

ANTONIO RALUY POUDEVIDA

REVISADO POR

FRANCISCO MONTERDE

CONTIENE LAS PALABRAS BÁSICAS DEL IDIOMA
CON ABUNDANTES MEXICANISMOS, TECNICISMOS,
VERBOS Y NOTAS ORTOGRÁFICAS

31ª EDICIÓN

*Un volumen de 19 x 12 cm. 856 páginas a dos colores y un
mapa político a colores de la República Mexicana*

BREVE

DICCIONARIO PORRÚA

DE LA LENGUA ESPAÑOLA

INCLUYE LAS PALABRAS BÁSICAS DEL IDIOMA A NIVEL DE LAS ESCUELAS DE ENSEÑANZA PRIMARIA, CON AMERICANISMOS Y MEXICANISMOS DE USO FRECUENTE

PREPARADO POR

ANTONIO RALUY POUDEVIDA

REVISADO POR

FRANCISCO MONTERDE

23ª EDICIÓN

Un volumen de 21 x 12 cm. de 416 páginas y un mapa político a colores de la República Mexicana
Rústica

ESTUDIOS Y ENSAYOS

MANUEL GARCÍA MORENTE

ESTUDIOS Y ENSAYOS

INTRODUCCIÓN
DE
LUIS AGUIRRE PARDO



EDITORIAL PORRÚA, S. A.
AV. REPÚBLICA ARGENTINA, 15
MÉXICO, 1992

Primera edición en la colección "Sepan cuantos...", 1992

Copyright © 1992

Las características de esta edición son propiedad de la
EDITORIAL PORRÚA, S. A.
Av. República Argentina, 15, 06020, México, D. F.

Queda hecho el depósito que marca la ley

Derechos reservados

ISBN 968-452-547-8

IMPRESO EN MÉXICO
PRINTED IN MEXICO

INTRODUCCIÓN

MANUEL GARCÍA MORENTE

Manuel García Morente nació en 1886, en Arjonilla, un pueblecito de la alta Andalucía en la zona más olivarera de Jaén. Es un pueblo pequeño y blanco, con calles bordeadas de naranjos y plazuelas regadas. En la última plaza frente a la iglesia, una casa noble de ladrillo rojo y ventanas enrejadas, ostenta una placa con esta inscripción: "En esta casa nació el día 22 de abril de 1886 el virtuoso sacerdote, eminente catedrático de Filosofía y Académico, don Manuel García Morente."

La iglesia frontera es amplia y luminosa. Tiene un altar mayor formado por una bellísima ara romana encontrada en un yacimiento próximo y cuya gemela se guarda en el museo de Jaén. Allí se conserva la pila bautismal en la que fue bautizado.

En realidad García Morente no conservó ningún recuerdo de Arjonilla pues su padre el doctor García Corpas, había sido médico titular del pueblo por breve tiempo, justo cuando él nació. Poco después se trasladó la familia a Granada, de donde arrancan los primeros recuerdos de su infancia.

En su hogar, como en el de tantos otros en esa época, en que el jacobinismo se estimaba como testimonio de cultura, es patente el entrecruce de ideas por la distancia a que se sitúan en la relación de pensamiento y de creencia los progenitores de Morente. Su padre, el doctor Gumersindo García Corpas, profesa ideas radicales, en lo que coincide con buen número de los médicos de entonces, seguidores muchos de ellos de aquel famoso galeno que no creía en la existencia del alma porque no la había tenido al alcance de su bisturí.

El doctor García Corpas se había especializado en oftalmología en París, al lado de un eminente oculista en cuya clínica trabajó varios años, incluso después de casado con una dama andaluza, doña Casiana Morente Serrano, emparentada, por cierto, con el célebre general. Más tarde montó él su propia consulta en Granada.

García Morente sentía una gran admiración por su padre, hombre culto, excelente profesional, de carácter fuerte, casi violento. Recordaba cuando iba a su lado, muy niño aún, en el pescante del coche de caballos que el doctor guiaba a toda prisa por las calles de Granada, para frenar en seco, particularmente, a la puerta de la consulta mientras los pacientes que esperaban, un tanto asustados verificaban la hora: "Son las tres en punto; ya está ahí el doctor." Porque toda esa violencia de carácter se remansaba y se hacía ternura en sus dedos cuando trataba los ojos de sus enfermos, que le adoraban.

Las tesis no creyentes del padre eran paliadas por los sentimientos y las oraciones de la madre, que reza por aquel hijo, niño avisado sobre el que su tutela moral ha de ser leve. A sus hijas mayores, Guadalupe —que tan importante papel había de tener en la vida de su hermano— y Beatriz, sí alcanzó la proyección religiosa de esta dama a la que no inficcionaron aires volterianos de París, como a su esposo. A poco de hacer Manuel su primera comunión, a los nueve años de edad, en el Colegio de la Purísima Concepción, de Granada, falleció aquella virtuosa dama, encargando la suplencia materna a su hija Guadalupe, con la que siempre vivió en completa armonía Morente, y cuyo hogar consideró como cabal prolongación del suyo.

Parece que en lo físico era nuestro filósofo muy Morente. Del recuerdo que en él pervivió de su madre, han recogido sus hijas esta frase de maravillosa evocación en el momento crucial de su vida: "...recordé a mi madre, a quien perdí cuando contaba nueve años de edad; me representé claramente su cara, el rëgazo, en el que me recostaba estando de rodillas para rezar con ella".

También recordaba Morente con especial predilección a su tío Isidoro, único hermano de su padre, farmacéutico de carrera pero humanista de vocación, gran aficionado a las letras. Algunos libros suyos sobre filosofía se encontraban en la biblioteca de su casa.

Cuando el padre se estableció definitivamente en Granada envió a su hijo a educarse en el Liceo de Bayona. Continuaba la tradición pedagógica, muy "siglo xix", de muchos españoles, de la que el padre Coloma ofrece pintorescos testimonios en sus escritos. Corría el año de 1894 cuando Morente ingresaba en el Liceo. Conviene recordar la edad de ese niño en el momento en que solo, sin apoyaturas hogareñas decisivas en densidad para el bien o para el mal, se mezcla al grupo de sus condiscípulos. El regusto del "Padre nuestro" persiste en él durante los primeros tiempos de la escolaridad francesa. Recuerda aquella misa de los disantos, cuando la buena doña Casiana le llevaba orgullosa del hijo varón que ha de dar continuidad al apellido paterno, y acude a la capilla católica. Pero el cerco no propicia la persistencia ortodoxa. Judíos, protestantes, indiferentes o francamente ateos, no son incentivo a la fe, a la reiteración de plegarias que su madre le enseñara entre caricias y promesas. No tarda Morente en postular que todas las religiones son iguales y que no vale la pena mantenerse aferrado a los preceptos de una determinada.

El curso en tierra gala es alternado con la estancia vacacional en la ciudad de los Cármenes, adonde llegaba el "francesito", que así le apodaban sus parientes y amigos por su acento afrancesado, tan chocante al oído andaluz. Su actuación en la casa paterna no tenía cauce ni tope. Sus éxitos escolares, lo despierto de su inteligencia, la brevedad de su estado, eran factores concurrentes a su casi despótica

actuación en el hogar. Fue en uno de esos veranos de su adolescencia, muerta ya su madre, cuando se negó a ir con su hermana a la iglesia “porque ya no creía”. Guadalupe no insistió entonces ni nunca discutió o simplemente habló con él de este asunto. Se limitó a rezar y con ello dio la pauta a seguir por todos los familiares. De la escena en que, muchos años después, ya en su lecho de muerte, le pidió su hermana “que no resistiera a la Gracia si ésta se presentaba” y él se lo prometió, nos ha dejado en sus escritos una descripción llena de realismo y emotividad.

También en aquellos veranos empezó a tocar el piano por pura afición, al asistir a las lecciones que recibían sus hermanas. Con un oído prodigioso y un enorme entusiasmo, se puso a practicar ese instrumento, que fue desde entonces una de sus pasiones.

El flamante arjonillero terminó en 1903 su Bachillerato francés con el máximo galardón, el “Grand Prix”. En aulas galas da continuidad a sus estudios, y en la Universidad de la Sorbona, que sabe del magisterio español, cursa la carrera de Filosofía y Letras teniendo como maestros a Boutroux, Rauh, Levy-Bruhl y, sobre todos, a Bergson, al que había de considerar, años después, al analizar tan sagazmente su obra, como filósofo cuya influencia desbordaba de la filosofía para impregnar de pensamiento bergoniano la ciencia biológica, la social, la corriente neovitalista y aun el arte, en sus manifestaciones de simbolismo e impresionismo musical, poético y plástico. Para Morente, el mismo movimiento religioso neo-católico francés se encontraba “gradualmente favorecido” por la filosofía bergsoniana.

Alumno predilecto de varios de sus profesores, éstos le ofrecieron todas las facilidades para que se quedase en la enseñanza francesa. Pero lo rechazó porque su más caro deseo era volver a España. En esta decisión, y sin quitarle méritos a su sentimiento patriótico, del que dio numerosas pruebas, influyó poderosamente el afecto familiar que le irá condicionando toda su vida. Revalidó en España el 24 de marzo de 1905 el diploma de licenciado en letras conseguido en Francia. Pero el título no lo solicitó sino años después, por lo que lleva la fecha de 7 de octubre de 1911. El doctorado lo cursó a continuación y el título acreditativo de ese grado le fue expedido el 22 de mayo de 1912.

De cuatro años antes de esa fecha, seguramente de febrero de 1908 se conserva un documento singular. Se trata de una tarjeta postal, con la fotografía del Jardín de los Frailes del Monasterio del Escorial. En la dirección figura el nombre de su futura esposa, a la que había conocido algún tiempo antes en Málaga y a la que va dirigida, escrita en francés. La tarjeta está en letra diminuta y sin firmar. Pero se comprende que ella sabía de sobra de quién se trataba. Por el comienzo diríase que habían tenido alguna relación de amistad o algo

más. Sin embargo, aquel flechazo que sintió por ella, “la mujer de su vida”, “la que deseaba para sí”, quedó perdido o congelado durante cuatro años y no fue sino hasta 1912, viviendo ambos en Madrid, cuando un encuentro casual los llevó a reanudar unas relaciones amorosas con toda formalidad, que cristalizaron en el matrimonio el 26 de mayo de 1913.

En 1908 ingresaba García Morente en la Institución Libre de Enseñanza, el organismo docente fundado por Giner de los Ríos, bajo la inspiración del confuso Sanz del Río. La Institución basada en la “flaqueza intelectual de Krause”, con doctrinas en las que se pasaba “de la ciencia que ilumina el entendimiento a algo que oscila entre el charlatanismo y la fantasmagoría, entre la borrachera de palabras y fórmulas varias y el deseo de despistar a los demás” no resultó propicia para la floración filosófica de Morente, quien acababa de dar una muestra de patriotismo al rechazar los ofrecimientos franceses para ocupar puestos en su enseñanza, previo trueque de su nacionalidad. La cátedra de filosofía que en la Institución le ofreciera Giner, la desempeñó desde el 30 de abril de 1908, por toda la duración de un curso. En ese curso centró sus investigaciones en Carlyle, Nietzsche, Emerson y Guyau.

Los viajes a Alemania influyeron hondamente en su temperamento y en la directriz de su corriente ideológica. Se afianza en el camino de la filosofía. En Alemania tiene manifestación lo patológico en Morente: la agorafobia, ese terror a deambular, a ser un número más en la infinitud de la muchedumbre. La manifestación externa asusta a Julián Besteiro, que convive con él, quien requiere la presencia del padre del enfermo. Don Gumersindo apresura el encuentro; luego rectificación de primeros diagnósticos, descanso en París con apartamiento del quehacer intelectual y unos síntomas clínicos que desaparecen definitivamente, sin que la sanidad del filósofo se desviase en la dirección psiquiátrica.

Nuevo viaje a Alemania, ahora pensionado por la Junta de Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas. En Marburgo, donde atiende a las lecciones de Cohen, Natarp y Cassirer, hace amistad con Ortega y Gasset, con el que vivirá unido en continuadas etapas de su vida. Y se prende en el idealismo kantiano. Le encanta el filósofo de la inmutable andadura hacia su cátedra y en la filosofía del sabio de Königsberg ve el sumo de lo perfecto. Y al filósofo alemán dedica en plenitud su pensamiento al redactar la tesis del doctorado, la que titula *La estética de Kant*, trabajo que luego será prólogo de la traducción de *La crítica del juicio*, máximo tributo a quien postulaba que la ley moral es una ley autónoma y coincide con la autonomía misma de la razón.

Empero, su dedicación a la filosofía germana está muy lejos de so-

focar sus afectos familiares, su natural sensible, su capacidad de amar y su vivo deseo de ser amado. Algunos documentos de aquellos días, mientras estudiaba en Berlín y en Munich, revelan su carácter serio, reflexivo, apasionado, exagerado —“soy tan extremoso en todo”, dice de sí mismo— y su cariño familiar.

Vuelve, pues, al hogar y en 1912, cuando se halla en plena juventud y aún ofrece el aspecto aniñado de estudiante, oposita a la cátedra de Ética de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central. Se somete a aquellos famosos ejercicios de oposición, que raramente reflejan la calidad didáctica del opositor. Ejercicios idóneos para que se manifieste esa mentalidad del título, tan funesta para la misión de guía y de maestro.

Ya es catedrático García Morente, cuando aún no ha cumplido los veintiséis años. Es el catedrático más joven de España, circunstancia poco idónea para represar ufanías ni para conducir a una justa auto-determinación del actor. Ya tiene acceso a ese tipo de universidad centralista y uniforme, que fuera calificada de “criminalmente absurda” por Bunge, a la que hombres de genio le negaron ser depositaria del saber humano por ella invocado, y en la que rara vez se tenían en cuenta aquellas precisas palabras de Menéndez Pelayo: “La ciencia no es concubina que se entrega a los abrazos del primero que llega, sino que es austera matrona, cuyos halagos, si alguno los conquista, ha de ser con incesante ejercicio, atándose a los lomos la correa del trabajo, como dice la Escritura, y en una palabra, pensando más que en la libertad de la ciencia, en que sea ciencia verdadera lo que se enseña y aprende.”

La Universidad española, al llegar a ella este acérrimo kantiano que es Morente, aún no había salido del estado en que la dejara un año para ella funesto, el de 1845 ni se había rehecho de los trastornos de la poco meditada reforma de Ruiz Zorrilla, una de tantas improvisadas alteraciones de la enseñanza en España, rémora en la efectividad cultural del español. Ya Bonilla y San Martín, el gran polígrafo, había unido sus quejas a las de otros beneméritos profesores, lamentando que aquella *Societas magistrorum et scholarium* medieval se hubiese convertido en una de tantas oficinas del Estado, especie de industria estatal, en la que el gobierno era empresario, los profesores, capataces, y los alumnos, obreros.

Morente entró colmado de entusiasmos en el amazotado hogar docente de la calle de San Bernardo. Al alma moderna, que en el aserto de Nietzsche tenía por símbolo el laberinto, ¿qué le enseñaría este imberbe profesor? ¿Qué enseñanzas saldrían por el vehículo de su voz suave y bien timbrada? No tardaría en demostrarlo. Su *Ética* sería un trasunto de la de Kant, y él un portavoz de las doctrinas de su modelo alemán, formuladas, principalmente, en la *Crítica de la*

razón práctica y en *Principios metafísicos de la moral*. Aceptaba la doctrina ética del filósofo germano, sin reparar en la especie de círculo vicioso que su autor comete al establecer y deducir la existencia de la libertad.

No tarda en demostrar Morente su excepcional calidad expositiva, que le aquista la estima de sus compañeros de claustro y el respeto y atención de sus alumnos. A la característica maraña que oscurece la dialéctica de otros profesores que se mueven en el área ontológica, opone él claridad, el justo análisis de la doctrina a tratar, la originalidad de las observaciones, el tono suasorio con que se dirige a sus oyentes, a los que si no arrastra en común al convencimiento, sí lo hace a la admiración.

* *

Cuando el profesor Morente va conquistando esa autoridad y prestigio necesarios para que la algarabía sea desconocida en el aula, piensa en el acontecimiento trascendental en la vida del hombre: el matrimonio. Como en el caso de sus padres, van a ser protagonistas un libre pensador y una creyente práctica y fervorosa. Antinomia que explica cómo el buen sentido de Morente le lleva a elegir la compañera adecuada. El hombre de tendencias hogareñas, capaz de valorar la sonrisa de un niño, la poética excelsitud de una sonata, comprende que sólo la mujer piadosa, “la que todo lo puede”, es capaz de deparar descanso y alentar ilusiones en las humanas jornadas.

En verdad, para conquistar a Carmen García del Cid hubo de poner en juego toda la fuerza de su atractiva personalidad: una extraordinaria inteligencia, una voz cálida, vibrante, viril y dulce al mismo tiempo, el admirativo afecto de amigos y alumnos y sobre todo el amor, ese amor que él le ofrecía a raudales y con todas las muestras posibles.

Hubo que salvar muchas dificultades. La familia García del Cid pertenecía a la burguesía provinciana tradicional, fuertemente religiosa; era natural que se resistiera a aceptar por marido de su hija, a lo que entonces se llamaba “un librepensador”. La novia hace honor a su formación cristiana y es fervorosa cumplidora de sus obligaciones para con Dios y para con la Iglesia. Y Morente no cede en lo religioso ni siquiera en esos pródromos propicios a concesiones. Hombre de convicciones, así en lo erróneo como en lo cierto, mantiene su posición. Pero ella respondió al amor. Ya no era una niña más o menos sometida; era una mujer de veinticinco años, inteligente, instruída —más que propiamente culta—, de encantadora personalidad física y moral. Se enamoró de él y decidieron casarse. Hubo conversaciones, hubo cartas, se asentaron unas premisas previas, unas bases

para la construcción del matrimonio: absoluta libertad para que ella cumpliera los deberes religiosos que su acendrada fe cristiana le pedía; educación de sus hijos, total respecto a las mutuas ideas sin más palabras ni reconvenciones.

Vivieron diez años de intensa felicidad, en absoluta concordancia de gustos, de estilo de vida. Ella se integró con admirable naturalidad en el ambiente social e intelectual de él: amigos —Pepe Ortega y Rosita, Américo Castro y Carmen, Juan Ramón Jiménez y Zenobia, los Jiménez Frau, los Orueta—, aficiones, reuniones, libros, teatro, el cine incipiente, las óperas del Real, los veraneos en la sierra, los viajes a Andalucía...

También él aceptó como propia a la familia de su mujer: sus suegros, su joven cuñada, sus tíos muy predilectos, sus amigos. Ella garantizaba la serenidad y el silencio que él necesitaba para trabajar, alegraba el hogar con su carácter bondadoso, lleno de gracia y simpatía de malagueña fina. Nacieron sus hijas, María Josefa y Carmen.

Fueron años de gran fecundidad profesional: sus clases en la universidad, sus libros, conferencias, ensayos, traducciones, reuniones y mucho más apenas conocido. Por ejemplo, ¿sabe alguien que durante el curso académico de 1920-21, García Morente se licenció en derecho como alumno libre por la Universidad de Murcia? Allí vivía su hermana Beatriz y allí fue, anónimo y disimulado, a efectuar los exámenes, que aprobó con sobresaliente más cuatro matrículas de Honor en Derecho Administrativo, Penal, Canónico e Historia del Derecho. Eran años difíciles económicamente para los filósofos y Morente pensó si alguna vez tendría que recurrir a la carrera de Derecho para sacar su casa adelante. En realidad nunca lo necesitó.

Fueron también años de intensa y feliz vida familiar, que duró lo que el matrimonio y algo más. El 27 de junio de 1923 fallecía su esposa. Si alguna persona en el mundo parecía insustituible era ella. Como esposa, como madre de dos niñas de nueve y cuatro años, como hija, ya que sus padres y su hermana vivían con el matrimonio Morente en una total armonía hecha de mutuo respeto, consideración y afecto. Pero ella era el punto crucial familiar y dirigía el hogar a la perfección.

Fue su voluntad que nada cambiara a la muerte de su esposa en aquella casa de la calle de Goya 15, hoy 19. Seguirían viviendo todos juntos en ella: suegros, cuñada, las hijas niñas aún, y sus sobrinos. “¡Como si Carmen estuviera aún con nosotros!” En 1926 se mudaría a la calle de don Ramón de la Cruz 11, después 13; una calle más tranquila que Goya, casi recoleta, óptima para el trabajo del pensador. La casa tenía vista a una zona verde, con árboles frondosos, sotos bien regados, una pequeña alberca y un rumor de pájaros que se tornaba ensordecedor al atardecer.

Su vida era llena, calmada. Se levantaba muy temprano, pues era un "Morgensarbeiter" o trabajador matinal, como dicen los alemanes. Buen comedor de antiguo, empezó a sentir molestias por entonces en el estómago y terminó desayunándose con una taza de manzanilla, que él mismo se preparaba, eso sí con un buen puro. A esas horas trabajaba intensamente. Durante la traducción de la extensa Historia Universal de Goetz, paseaba por su gran despacho mientras dictaba a su cuñada las frases del libro, que iba redactando conforme lo iba leyendo. A las nueve y media salía hacia la Universidad, o al Ministerio, o a Espasa Calpe...

Para estudiar en Madrid vinieron a vivir con él los hijos de su hermana Guadalupe desde su Andalucía natal. Eran jóvenes estudiantes llenos de vitalidad, que animaron el hogar y le dieron alegría y movimiento. Los quería entrañablemente y fueron para él los hijos varones que no tuvo en su matrimonio; le correspondieron con todo su afecto y admiración.

En casa se comía puntualmente a las dos y le gustaba encontrarlo todo dispuesto y que le esperaran ya sentados a la mesa. Era una gran familia donde los sobrinos daban la nota bulliciosa entre la respetable gravedad de los abuelos y la admiración infantil de las niñas. Allí se hablaba de todo: de música, de literatura, de arte, de historia, de decoración del hogar —le gustaban los muebles antiguos, las buenas alfombras, la cerámica antigua— y también de política.

Tras el café y el cigarrillo se retiraba al despacho —el *sancta sanctorum* de la casa—, el lugar apartado, protegido y, en ocasiones, prohibido. Ocupaba una amplia habitación con dos balcones a la calle, de techo alto, totalmente ocupado por librerías repletas de libros hasta rebosar. Su mesa española, de patas torneadas, estaba también llena: un tintero cuadrado de Talavera lleno de las plumas más variadas, desde el viejo palillero para plumillas al último modelo de estilográfica Watterman; un atril —tenía otro junto a la mesa para leer de pie—, la potente lámpara eléctrica y ante ella el sillón, tipo frailer, forrado de cordobán. Alfombras, cortinajes, luces... y en medio el piano, ¡su piano!, un precioso instrumento marca "Gavcau", que había adquirido en París en 1912.

Amaba la música apasionadamente y la conocía y la entendía como pocos. Su interpretación no siempre estaba a la altura de su inspiración porque le faltaba mecanismo, ya que apenas tenía tiempo para practicar. Solía decir que había equivocado su carrera y que debería haber sido pianista, o quizá compositor. Esto lo decía sonriendo, pues en el fondo nada le atraía tanto como su vocación filosófica. Sin embargo, algunos días que se acostaba temprano, cuando iban sus hijas a darle las buenas noches a su cuarto, le encontraron en la cama con un libro... que no era un libro, era una

partitura. Al preguntarle qué hacía con esa música les replicó que se encontraba demasiado cansado para tocar y prefería leerla y "oírla" dentro de él. La música fue una de las cosas que cultivó hasta su muerte. Es más, cuando ésta le sorprendió se pudo ver junto a su mesa llena de papeles y libros, el piano abierto con una partitura en el atril: las sonatas de Scarlatti.

En su propio hogar era Morente un pedagogo nato, aseguran sus hijas. Su sentido de la educación trascendía siempre en su papel de padre cariñoso, y eso de un modo natural, sin discursos, ni regaños, más bien como el testimonio de su propia actitud en la vida, que resultaba fácil a su lado. Su autoridad de padre indiscutible e indiscutida se iba matizando, a medida que ellas iban creciendo, de una suave tolerancia y una especie de respeto a su incipiente personalidad, aceptando condescendiente e incluso conmovido, ideas o gustos que no coincidían con los suyos. Jamás empleó su influencia para mediatizar, para forzar. Todo lo forzado le horrorizaba. Lo cual no quiere decir que permitiera lo confianzudo o lo vulgar.

Morente fue también modelo de maestros en la Universidad y cuantos pasaron por su cátedra o le escucharon en conferencias, asintieron a este discernimiento de aptitudes. Cuando se refería al kantismo o culminaba éste con sus explicaciones sobre la fenomenología de Husserl; cuando trataba de Stumpf, de Müller, de Brentano, o se daba al entusiasmo por la obra de su antiguo profesor Bergson, sus ideas eran claras, podadas de ambages y de equívocos. Bellos matices que hacían grata la comprensión de lo reflexivo. Tendencia del maestro a lo elevado, a lo que permite obviar desvirtuaciones. Con un esfuerzo disciplinado que no parecía posible en profesor que proyecta su actividad en diversas direcciones, sus enseñanzas alcanzaban una perfección que rechazaba lo innecesario y lo adventicio. Precisa la palabra, determinada la forma, ajustado el ademán. Su cátedra no era recuerdo de Olimpos ofuscadores, sino escuela en su exacta determinación. Su misión era la de un guía, de un aflorador de la Cultura. Y cumplía la misión determinante de perspectivas culturales con método y regularidad del mejor orden pedagógico. Porque Morente sabía que no basta en la labor docente poseer conocimientos; es preciso, en orden demostrativo, planearlos, hacerlos asequibles a otras inteligencias que se presentan menos dotadas que el expositor, huyendo de interferencias que, al acumularse, alteran la ordenada relación cognoscitiva.

Porque era pedagogo, porque poseía esa cualidad básica en la enseñanza, logró un conjunto de meritorios discípulos que salieron de su cátedra en disposición de pleno discernimiento. Si las doctrinas expuestas por su maestro no constituyeron para algunos de ellos propiedad filosófica inalienable, por su convencimiento actual o futuro, sí poseyeron la potencia suficiente para llevarlos a excogitar, en fun-

ción propia, la doctrina conveniente. Que, en aserto de Morente, la propia razón tiene infinitos recovecos.

Profesor de Filosofía, en misión divulgadora de las grandes concepciones de los creadores de sistemas, y de sus máximos comentaristas, fue Morente. Alambicó las doctrinas máximas de la ciencia del conocer, y sus alumnos supieron determinar la cuantía del esfuerzo. Si tomaban apuntes de sus disertaciones, no era por la precisión de fijar lo antifolológico para retenerlo en suplencias memorísticas, sin las cuales se esfuma; los hacían para dar perennidad a las bellezas acumuladas en la exposición. El núcleo de la lección quedaba captado sin recorte dimensional, dada la precisión y claridad del maestro.

En función de resultados, la ejemplaridad del maestro, su certero concepto de la responsabilidad. Con ellos, lo hábil del procedimiento para interesar a los alumnos en los problemas, que han de ser dilucidados. Él, sin remedos histriónicos, sin acumulación de textos, forma a sus alumnos, despertando aptitudes, alentando a obrar por sí. Calor de convivencia que se acrecienta cuando alguno de sus alumnos acierta a conformar la solución de un tema de difícil interpretación, o busca nuevas luces, que permitan aclaraciones, derivando desde distinto vértice la proyección.

Como decano su entrega a la Facultad fue total; una verdadera dedicación plena, como ahora se dice. Desde la construcción del edificio en la Ciudad Universitaria, que siguió paso a paso con los arquitectos y aparejadores, y cuya maqueta alternaba en su despacho con las fotografías de sus hijas, hasta los estudios que reformó y modernizó al estilo europeo, en un nuevo plan —el Plan Morente— y la Biblioteca que cuidó de un modo especialísimo y que abrió de par en par a los alumnos. Los compañeros catedráticos o auxiliares veían en él a un amigo a cuya casa acudían periódicamente a merendar y charlar de los asuntos de la Facultad. Y no digamos los alumnos. A cada uno le hablaba, le aconsejaba, le recibía en casa, se preocupaba por sus problemas. A todos los quería y hay que decir que ellos le correspondían con especial solicitud.

Tutela y afán de ser idéntico para todos los inscritos en la Facultad es lo que evidenció en sus tiempos difíciles de decano. Tocóle desempeñar el decanato cuando la aberración partidista, el afán de deshumanizarse alcanzó a la Universidad inficcionando a una juventud que dio a la servidumbre foránea, a la violencia y a la insubordinación, el tiempo y el pensamiento debidos a los libros. Las tres letras distintivas de una organización universitaria se trocaron en dardos contra el profesor. Era el decano y a él no le estaba permitida la imparcialidad; tenía que ponerse, como fue nefasta costumbre entonces, al servicio del desorden. Su irreprochable conducta fue combatida y él tildado de actuar con "extralimitaciones clericales", cuando tan lejos

estaba de una creencia religiosa. Pero cuando dejó el decanato en manos de su antiguo compañero de juventud, Besteiro, pudo tener la seguridad de que también en ese cargo dio continuidad a su misión de maestro, ya que en ningún momento dejó de ser guía de los componentes del alumnado de su Facultad.

Su sentimiento lo mantenía alejado de toda exteriorización de violencia. Porque, no obstante su posición de alejamiento de cualquier venero de espiritualidad, comprendía que sobre la razón, analítica, fría, determinista, han de privar otras cualidades humanas. Aleccionador es este periodo de su estudio sobre la Filosofía del H. Bergson, en el que puede atisbarse que quien así pensaba no se mantendría en cerrazón religiosa: “Durante los siglos XVII y XVIII el espíritu humano usó de la razón y del intelecto hasta el empacho. Descartes definía el alma por la inteligencia. El sentimiento fue considerado como un pensamiento confuso, un pensamiento inferior. En el Arte, aspiración hacia lo claro y lo definido, hacia la intelectualización de las emociones. En la Moral, nivelación de las costumbres y creencias en nombre de la unidad del ser humano. En la Política, ruptura con la tradición y establecimiento de un régimen racional. En la Historia, ignorancia de la idea de evolución y cambio. En la Metafísica, aspiración a demostrar matemáticamente el absoluto. Por todas partes y en todos los órdenes, tendencia matemática, tendencia a sentir, a querer, a vivir, a obrar conforme a los cánones y categorías de la razón.”

El que en cierta ocasión, y no por alarde narcisista sino por convencimiento de la efectividad de su misión, se consideraba como insustituible en su cátedra, terminó considerando a la filosofía como arte a uso bergsoniano. Su anhelo de espiritualidad no lo arrumbaron filosóficas determinaciones: Morente no sofocó su grito “el romanticismo no ha muerto”. Le constaba la realidad encerrada en estas palabras de un pensador: “Decidme cuál es vuestra Filosofía y os diré cuáles son vuestros pueblos”; y no olvidaba que la Filosofía está presente en todo y abarca todos los campos del conocimiento humano. Y de la vida.

No se ancló en el realismo filosófico de Aristóteles, ni en la luminosa doctrina de San Agustín, ni en el magisterio del Doctor Angélico. Pero tampoco se entregó a las desviaciones del materialismo o del positivismo. Ni a descompasados escepticismos.

Para Morente, el vértice del pensamiento moderno se halla en Kant, del que asegura que “con su crítica definitiva de la metafísica, expulsa del dominio de la ciencia física los entes absolutos y los transforma en ideales para la orientación de la vida”. Califica de filósofo, por excelencia, al profesor de Königsberg, al que sitúa a idéntico nivel de influencia al que tuviera Aristóteles en la Antigüedad y en la Edad Media. Su entusiasmo por Kant lo lleva a esta afirmación: “Aunque

deje de ser kantiana la filosofía, seguirá respirando el espíritu de Kant; espíritu de precisión, de método, de exactitud, espíritu de humanidad”.

Mas la filosofía de Kant, con su conjunto de antinomias, con su insuficiencia probatoria de la existencia de la libertad, base para el postulado de la existencia de Dios, llegó, a la postre, a inquietar a Morente. Ya los estudios dedicados por él a la filosofía de Bergson testimonian la derivación hacia otras verdades. Kant sigue enhiesto en su perspectiva, pero en la lejanía otros hitos presentan sus masas. Coincide con el pensador galo en que “existen vastas provincias de la realidad en donde no penetra nunca, en donde no puede penetrar la inteligencia discursiva.”

Y de nuevo nos facilita otro pasaje demostrativo de su pensamiento: “La biología estudia a la perfección —perfección cada vez más grande en todos los sentidos—, la ropa exterior e interior de los vivientes y averigua para qué sirve cada prenda. Pero a la vida no llega el escalpelo ni el microscopio. La vida es también movimiento indivisible y continuo, y el alma humana no es más que una etapa, la última y más intensa, de ese prodigioso aliento que comienza en el humilde protoplasma y se esparce por toda la naturaleza en espléndidas creaciones.”

“El alma, la vida: he aquí los objetos de la filosofía bergsoniana. A la inteligencia científica, la materia, lo sólido, la extensión. A la filosofía, la vida, el espíritu, el movimiento indiviso de la intimidad psíquica. Para la Ciencia, lo externo; para la Filosofía, lo interno.”

En su discurso de ingreso en la Academia de Ciencias Morales y Políticas, que encabezó con *Ensayos sobre el progreso*, ya se muestra en posición de crítica a la aportación kantiana. No acepta sin reservas toda la doctrina, como en tiempos pasados; ahora la analiza, descubriendo sus fallos y apostillando circunstancias. Tan ve cómo no bastan a la humanidad los preceptos kantianos, que ésta va “lanzada hacia el futuro como galgo en pos de la liebre”. Comprueba que para el ser humano “la vida no es el único fin de la vida”; que son necesarios unos bienes “extravítales y superiores”. Y en ese constante trabajo académico, la afirmación sorprendente, dato valioso para el enjuiciamiento de futuras decisiones: “Pero en el hombre, la vida, sin proponérselo, abrió un postigo por donde el animal humano pudo contemplar algo de luz divina.”

La inquietud de su alma, la experiencia analítica, le han llevado a advertir la limitación subjetiva de Kant y la amplitud de filosofías “respetuosas del objeto”, como la de Santo Tomás. Y, ya entrevista la ruta, no tardará en reconocer el error de algunos de sus postulados anteriores.

Resumen, la primera etapa de la trayectoria de Morente es la de su formación neokantiana, que recibió en Marburgo con actitud de

arrebató, como “el supremo ideal de una filosofía verdaderamente clásica”. Esta magistral revisión de la razón, con vistas a una toma de conciencia rigurosa y contra las ilusiones ópticas de todos los cosismos y antropomorfismos, le pareció fundamental.

Perece que la aportación del bergsonismo fue todavía más fuerte y duradera. La crítica del kantismo por parte del autor de *Las dos fuentes*, y después el método original de la intuición (emparentado con el sentido musical de nuestro filósofo, que era un pianista consumado) lo atrajeron vivamente. Morente, de acuerdo con Bergson, condena la vehemencia del cientificismo y el matematismo invasor: “contra esta sequedad estadística y matemática ha protestado de mil modos el alma contemporánea. Un anhelo de espiritualidad pura se ha manifestado”. El mérito de Bergson es haber analizado los tres problemas más importantes: el alma, la vida y la libertad, que sólo puede iluminar (si bien parcialmente) una intuición bien conducida. El “nuevo espiritualismo” evita el dualismo excesivo entre el cuerpo y el espíritu, sin por ello librarse del monismo; más que soluciones acabadas, nos indica las vías a seguir para descifrar el enigma humano y cósmico.

Pero la atracción de la *fenomenología* (la de los años 1920-1934) desencadenó en García Morente una verdadera borrachera del pensamiento; le entusiasmó Scheler sobre todo. La búsqueda indirecta de las esencias que consiste en ponerlas primero entre paréntesis a fin de cercarlas mejor luego, le parece muy apropiada para nuestras aptitudes; conviene, en efecto, y con urgencia, describir en primer lugar las *vivencias* y las experiencias directas de nuestras alma, que siente, piensa y actúa. Esta ternura hacia la fenomenología se prolonga en una gran simpatía por la tentativa de Husserl de constituir una ontología fenomenológica a través de una metafísica de la existencia. En esta línea se aplica Morente a realizar la amalgama de un *existencialismo* muy amplio con el *raciovitalismo*; ambos le ayudan a liberarse para siempre del idealismo, así como del logicismo escolástico. Las *Leciones preliminares de filosofía* están impregnadas de orteguismo.

* * *

Morente, el brillante expositor, no es hombre que fatigue a las prensas, centrando todo su quehacer didáctico en la palabra oral, el elemento primordial y supremo de toda enseñanza. No atiborró los cerebros de sus alumnos con esos característicos libros de texto, que sustraen para siempre del estudio al que tuvo que trasegar de su fárrago siquiera un curso. Ni allegó provecho material, ni lucimiento personal mediante libros de adquisición obligada. Labor hablada, directa del estrado a los bancos. Es parca la bibliografía morentiana, reducida a unos cursos, a unos cuantos ensayos. Empero, la eficacia supera

con mucho a esas listas copiosas que parece indispensable poner antes del Colofón.

En cambio es abundante su aportación como traductor en un país en que no se concede al traductor la categoría ni el premio que merece su labor como transmisor del pensamiento y del estilo de autores foráneos, a veces en oposición caracterológica. Morente tradujo, entre otros a Descartes, a Kant, a Goetz, a Spengler, a Simmel, a Husserl, a Rickert, a Keysserling... y deseoso de poner al alcance del lector de habla española las aportaciones que él consideraba básicas en el pensamiento universal de su época, acumuló los títulos en la "Biblioteca de la Revista de Occidente", en la que fuera decisivo el influjo de su colega Ortega y Gasset, al que tampoco él escapó.

Una revisión del catálogo de esa Biblioteca nos daría la pauta de los intentos de sus gestores, de modo especial en la dirección filosófica. Se iba en pos de nuevos hechos, de nuevas ideas, y a eso responden los nombres de los autores que integran el catálogo. En el estudio del desarrollo ideológico español no debe omitirse valorar el influjo de la *Revista de Occidente* y de la editorial que a su sombra tuvo abrigo.

Las cualidades de expositor de elegante verbo y fácil demostración, que divulgaban con elogio sus alumnos y sus oyentes, tuvieron suntoso marco en el palacio del duque de Alba, que a los mecenazgos históricos de su casa sumó los que él creara sin resonancia publicitarias. Continuidad de la labor en salones extranjeros y en linajudas mansiones de España, limitadas aquí a lo meramente literario.

La duquesa de Alba, doña María del Rosario Aliaga, que hizo honor a la cultura y al arte, y a cuya majeza sirvieron dóciles los pinceles de Zuloaga, deseó recibir las lecciones del propio Morente. Ninguno mejor dotado, tanto en su vitola como en su intelecto, para satisfacer la apetencia de cultura de la egregia dama. La duquesa reunió a varias de sus amigas tituladas, deseosas como ella de asomarse el interior de los sistemas filosóficos, de aquilatar la belleza de una página literaria, de descubrir matices en un cuadro o en una escultura. Y Morente acudió periódicamente al palacio de Liria, aquel cuya construcción fuera primero confiada al francés Guilbert, y a poco, por las trapazas de ese arquitecto, al gran Ventura Rodríguez, que fue, en realidad, su autor.

Las lecciones duraron desde el año 1924 al 28. Sutilezas sobre materias adecuadas al selecto auditorio. Sus oyentes se manifestaban al final de cada una de esas cordiales reuniones. Y el "filósofo de las duquesas" sopesaba sus apreciaciones, calibraba su alcance, rectificaba yerros y ponía a punto la cabal comprensión.

Con semejante auditorio, podemos imaginar lo que serían las lecciones de Morente, del intelectual dotado de la cualidad de ajuste ante

el reloj y la capacidad de quienes recibían sus enseñanzas. Empleando un epitafio perteneciente a miembros de la Casa de Alba, el profesor, al encontrarse en aquel palacio-museo podía aseverar sin riesgo de mentís:

Ellas están do merescen
Y yo donde merescí.

Morente fue subsecretario del entonces Ministerio de Instrucción Pública, en el Gabinete Berenguer, cuando ya gravitaban sobre la Monarquía el abandono y la defección. El sistema de reclutamiento habitual en la Península para el desempeño de cargos rectores de la administración, basado en el partidismo político, en el derecho de familia o en la mera amistad, llevó a Morente a ese cargo, que, como todos los de representación en esos meses turbulentos, hipotecaron en malevolencia los ingobernables. Morente, que estuvo alejado de la política que canaliza presencias en comités y en hemiciclos, se vio implicado en responsabilidades de tipo ministerial, por su amistad con el titular de la cartera, que fue quien lo llevó al cargo precitado. Este antecedente gubernamental de García Morente quedó bien anotado para su violenta cancelación en días no lejanos.

Mas la función pública estuvo lejos de apartarle del contacto cordial y frecuente con sus alumnos y no digamos con su familia. Organizaba viajes y debía ser una experiencia maravillosa viajar en su compañía, debido a su amplia erudición y a sus muchos conocimientos. En verano solía bajar a Andalucía, a pesar del calor, y no dejaba un solo año de ir a Morón de la Frontera, donde era notario Pablo Perales, el esposo de su hermana Guadalupe. Preparaba los viajes, aun los familiares, con exagerado rigor. Con los suyos visitó repetidas veces la ciudad de Sevilla, enseñándoles rincones y edificios. También las viejas ciudades castellanas: Ávila, Segovia, Salamanca, Toledo. En esta ciudad pasó una Semana Santa acudiendo a los Oficios de la Catedral el Jueves y el Viernes santo, siguiéndolos en latín en un misal. Por cierto que se hospedaron en una casita que tenía allí Américo Castro: se llamaba "el Ventanillo" y todos los visitantes escribían en la blanca pared encalada de la salita, las vivencias y experiencias de su visita.

Memorable es el viaje que realizara en el verano de 1933, en compañía de cerca de dos centenares de estudiantes. Varios de ellos han escrito sobre este famoso "Crucero por el Mediterráneo". Dejaremos la palabra a Guillermo Díaz Plaja, uno de los viajeros:

"El bello navío *Ciudad de Cadiz* se convirtió, por espacio de cincuenta días, en Universidad navegante para un grupo estremecido de estudiantes de las Facultades de Letras y de las Escuelas de Arquitectura de España. Figuraba al frente de tan bizarra compañía un hom-

bre de primera fila en el claustro de la Facultad de Filosofía de Madrid, don Manuel García Morente, ayudado por el profesor Ferrándiz, de la Facultad de Historia, quien, con una selección de profesores, dictó el curso de ciencia humanística más bello que es posible imaginar: en el aula magna de la cultura clásica, es decir, en el Mediterráneo.

"Las conferencias teóricas se desarrollaban a bordo, mientras las escalas servían de demostración práctica y ejemplar de las lecciones recibidas... y no hará falta concluir que la experiencia dejó en todos nosotros un rasgo indestructible.

"El itinerario era sencillamente alucinante: una espléndida panoplia, desplegada ante nuestros ojos, por la que desfilaba el mundo árabe, el mundo helénico y la realidad romana. Todo el arte arquitectónico del mundo antiguo se desplegaba ante nuestros ojos, pero también la más profunda conciencia de hallarnos ante el hontanar del pensamiento del hombre occidental. Y a cuantos tuvimos la dicha de participar en tan insigne fiesta no se nos podrá olvidar, mientras vivamos, el trémolo de emoción con que, ya anclado en el Pireo, y a la vista del Partenón, el profesor García Morente nos hacía comprender el temblor casi religioso de su emoción estética, ante aquellas piedras que oyeron resonar la palabra de Aristóteles y del divino Platón...

"Una noche, ya mediada nuestra navegación, nuestro navío había acabado de franquear el estrecho de Corinto. Navegábamos, pues, por el golfo de Lepanto. Por la noche, al terminar la cena, el director del crucero, don Manuel García Morente, con la palabra sobria que siempre le caracterizaba, nos recordó el lugar de nuestra singladura y nos convocó para que, al terminar la cena, subiésemos todos al puente de mando del navío. Vibraba un aire de algodón cálido bajo las estrellas, nosotros veíamos al viejo profesor, enhiesto y silencioso, llevando en la mano su salacot de excursionista. Alguien pidió silencio y el silencio, por un momento, se impuso al rumor del oleaje. Don Manuel parecía crecer en la penumbra. Y, de pronto, se oyó, enérgico y a la vez tembloroso, este grito repetido:

—¡España! ¡España! ¡España!

"Y volviendo a su voz natural le oímos decir sencillamente: Esto ha terminado. Bajemos."

En la reseña que escribiera para la revista *Residencia*, de la Residencia de Estudiantes, consigna el propio Morente acerca de este viaje:

"La sorpresa y admiración que en todos los lugares del crucero producía nuestra llegada y nuestra presencia son realmente algo digno de mención. El espectáculo de esta juventud española con su síntesis de alegría y gravedad, con su cortesía, su distinción y su cultura, han impresionado profundamente en todas partes... La admirativa sorpresa que a todos causaba el conjunto de nuestros estudiantes, tan

suelos y elegantes de modales, con su viva curiosidad por todo, con su inteligente afán de comprensión y conocimiento. . .”

Tal fue el famoso Crucero por el Mediterráneo, gran proyecto de Morente, producto de su increíble capacidad de iniciativa y de organización, que congregó maestros tan eminentes como Zaragüeta, tan docto en los saberes filosóficos, los historiadores Manuel Ballesteros y su esposa Mercedes Gaibrois, el arqueólogo Blas Taracena, director del Museo Numantino, Elías Tormo, Lafuente Ferrari, Ángel González Palencia, de proverbial sabiduría, Luis Pericot, Chueca Goitia, y estudiantes que tanto brillarían más tarde, como Julián Marías, Luis Díez del Corral, Manuel Granell, Antonio Tovar, Jaime Vicens Vives, Salvador Espriu, Rossello Porcel, Luis Villalba, Rodríguez Huéscar y Guillermo Díaz Plaja.

García Morente continuó siendo “el decano” de la Facultad. Julián Marías ha trazado un breve esbozo de él y de su tarea por estas fechas:

“No se puede tener idea de lo que significaba para él esta palabra (decano). Desde que empezaron las obras de la Facultad, Morente estaba allí desde las siete de la mañana, atento a todo. Pero no perdía un día de clase: su cátedra era la de Ética, pero además daba uno de los cursos de Introducción a la Filosofía y, por si fuera poco, otro de Literatura francesa, en la que era sumamente competente. Como esto no bastaba para vivir con algún decoro, Morente era traductor de innumerables libros, casi todos alemanes: los cuatro volúmenes de *La decadencia de Occidente*, de Spengler; en colaboración con Gaos, los cuatro de las *Investigaciones lógicas*, de Husserl; varios libros de Kant; muchos volúmenes de la Biblioteca de la Revista de Occidente, y nada menos que los diez ingentes tomos de la *Historia Universal* dirigida por Walter Goetz y publicada por Espasa Calpe.

“Morente tenía tres años menos que Ortega, se había formado en Francia y Alemania; se consideraba discípulo de Ortega, a la vez que amigo y compañero. Era bajo, grueso, con patillas que me sorprendieron desagradablemente y a las que me acostumbré, con ojos vivos, a veces un poco irónicos. Como profesor era de una claridad incomparable: el reverso de Zubiri. Entraba a cuerpo limpio en los problemas sin estar “seguro”, sin temor a perderse. *La Ética a Nicómaco* de Aristóteles, la de Spinoza, la de Kant, la de los valores de Scheler, todo eso iba apareciendo en mi cátedra, casi siempre sobre los textos analizados con nosotros, en diálogo animadísimo. Tomó el Decanato como una forma de su vocación docente; lo mismo que el director de orquesta “toca” todos los instrumentos, el decano intentaba convertir la facultad en una orquesta intelectual. La libertad del nuevo plan de estudios, la amistad entre los profesores más distinguidos, el reconocimiento de la inspiración de Ortega, lo hicieron posible.”

De ese puesto de decano, en el que tanto diera de sí en pro de los

estudiantes, fue súbitamente destituido en el mes de agosto de 1936. Ya había tenido que soportar a lo largo de los años agudos ataques con motivo de su cargo en la lucha entre los diversos bandos estudiantiles y no pocas acusaciones infundadas. Hasta que "apenas iniciada la guerra civil, hube de sentir en mí mismo y en mi familia los efectos del encono con que los rojos perseguían a las personas amantes del orden y de la paz. Mi crimen era el haber sido subsecretario de Instrucción Pública en el Gobierno del general Berenguer. También fui criminal, según parece, por haberme opuesto a la invasión de los maestros provincianos en las aulas de la Facultad. El Gobierno, pues, en agosto de 1936, me destituyó del decanato." Enseguida fue su casa registrada varias veces.

Pero dos años antes había tenido lugar un acontecimiento trascendental en la familia. No sólo por el matrimonio de su hija María Josefa, que en cierto modo rompió la estrecha unión familiar al salir ella de casa, sino por la persona del que fue su marido y lo que representó en la vida de Morente, según su propio testimonio.

La verdad es que sus hijas conocían a Ernesto Bonelli de toda la vida, pues eran amigos desde niñas. Pero al padre se le reveló con todas sus virtudes y características cuando llegó a ser novio de la mayor. Fue dos años antes, en 1932, y también una vez más en el Escorial. "Ernesto había terminado la carrera, relata María Josefa, y deseaba formalizar nuestras relaciones hablando con papá. Recuerdo perfectamente el momento: íbamos al monasterio para oír misa juntos cuando, al atravesar el Patio de los Reyes, vimos a mi padre que paseaba solo y lentamente por aquel hermoso recinto. Ernesto me dijo: '¡Es la ocasión!', y separándose de mi lado se fue a él mientras yo, muy nerviosa, entraba en la Basílica. Al salir no estaban ninguno de los dos; parece que, hablando, habían subido a nuestras respectivas casas, que eran vecinas. Mi padre me acogió con una sonrisa semimaliciosa, semiemocionada y me dijo que le había gustado muchísimo Ernesto, que le parecía bien cuanto le había pedido y tan sólo le rogaba que no nos casáramos hasta que yo cumplierse los veinte años."

Desde aquel día Ernesto fue un hijo para él. Le proporcionó una gran felicidad por su carácter juvenil, entusiasta, alegre, por su inteligencia y serenidad en la vida y, sobre todo, por su bondad y amor.

También le proporcionó la tranquilidad de compartir sus responsabilidades con otro hombre en la casa. Así se expresaba cuando su primer viaje a América el año 1934: "Me voy con la tranquilidad de que Ernesto estará con vosotros."

Era recíproco el afecto entre suegro y yerno. Éste, que ha valorado la calidad intelectual de Morente y ha sabido captar su enorme valor humano, se muestra en íntima unión con él. Y de cómo Morente consideraba a Bonelli hablan los escritos suyos en donde da cuenta, angus-

tiosa y elocuentemente, del hecho extraordinario de su conversión: “Yo sentía por mi yerno un gran cariño, mezclado con algo así como respeto y admiración. Era un joven de veintinueve años, digno por todos conceptos de amor. Su conducta moral había sido siempre ejemplar.

Su vida personal también había sido de acendrada religiosidad. Perтенecía a la Adoración Nocturna. Acaso esta circunstancia no haya sido totalmente ajena a su desgraciada muerte. Con eso, su carácter era alegre, jovial, optimista, muy juvenil y aun aniñado en ciertas cosas. Amaba las matemáticas (en que era realmente muy versado) y el deporte. Su presencia física era más que medianamente agradable. Era lo que se dice un chico guapo. Y en su carrera de ingeniero de montes, y luego ingeniero geógrafo, iba caminando hacia un porvenir halagüeño. Sin duda alguna habría llegado a hacerse una excelente posición. Yo estaba realmente encantado con él.”

Nos hemos detenido en estos antecedentes, porque Morente atribuyó a la desaparición de este joven, al que luego califica de santo, el impulso definitivo para su conversión.

El día 28 de agosto fue sacado su yerno de la casa en que vivía y asesinado ante las tapias de la ermita del Cristo de la Vega, que inspirara a Zorrilla su poética leyenda. Fue tremendo el impacto que produjo en el suegro la noticia de este crimen, que recibió por teléfono: “Su muerte produjo en mi alma una impresión profundísima. Dime a pensar que si Dios asumía en su seno a un espíritu tan selecto, era como un medio glorioso para asegurar la bienaventuranza eterna de él, y a la vez dirigir una advertencia grave a los que con él convivimos. Sentíme hondamente aludido.”

Cuando Morente se entera de que ya no existe su hijo político, cae desvanecido al suelo. Se reitera ahora la escena del fallecimiento de la esposa. La impresión se agudiza ahora por la insegura suerte de su hija, que sólo cuenta veintidós años de edad, y de sus dos hijitos.

Repuesto de la lacerante impresión, acude a Besteiro, y éste logra que un auto oficial, escoltado por dos guardias, vaya a la ciudad imperial a recoger a la viuda y a los dos hijos de Bonelli. “Dos días después, a las once de la noche, relata Morente, llegaban éstos a Madrid. Nosotros, en casa, esperábamos desde las ocho su llegada. Fueran tres horas de angustia mortales. Por mi imaginación desfilaban ya toda suerte de cuadros trágicos: veía a mi hija también asesinada, a mis nietos arrebatados por manos hostiles o indiferentes, conducidos a Dios sabe qué campamentos o asilos infantiles, perdidos en vida para siempre. La angustia de la espera me oprimía y nos agarrotaba a todos en casa.”

Pero aún tenía que ampliar su calvario. Supo de horrendos asesinatos, de sacrilegios, de la angustia de la detención de coches ante la puerta, de pasos que resuenan acentuando efectos: “Mi sensibilidad, que de suyo es sutil y excitable, se exacerbaba por momentos. La tragedia de

mi pobre hija, viuda a los veintidós años, con dos hijitos, a los dos años de matrimonio, trastornó por completo mis pensamientos, mis sentimientos, mi vida entera. Sobre mis hombros caía de nuevo el montón de las preocupaciones propias de un padre. Y ¡en qué momento!, cuando la vida, la hacienda, la honra, indefensas, hallábanse a merced de cualquier malvado o malintencionado que quisiera pisotearlas. En mi casa reinaba el silencio trágico de la angustia y el terror. Yo no salía en absoluto a la calle. Nadie de casa salía, sino lo indispensable para las necesidades de la vida.

“Un día los milicianos vinieron a llevarse al hijo mayor de nuestros vecinos de piso. El pobre muchacho fue a la cárcel, y más tarde lo asesinaron en Paracuellos. Otro día, sistemáticamente, quemamos en la caldera de la calefacción toda la documentación y correspondencia que yo guardaba del año en que desempeñé la Subsecretaría de Instrucción Pública en el gobierno del general Berenguer. Al día siguiente —fue providencial— vinieron a registrar mi casa. El día entero nos lo pasamos atisbando, detrás de las persianas echadas, todos los coches que se detenían en la puerta de la casa. Con el corazón encogido contábamos los escalones que subían los asesinos, y cuando habían pasado nuestro piso, lanzábamos un suspiro y respirábamos. ¡La muerte iba a otra casa!”

En tanto permanecían inmutables en el cerco femenino del hogar de este perseguido profesor dos virtudes esenciales para los humanos en su recorrido terrenal: se creía y se esperaba. “Mis hijas, mi cuñada, mi tía, la antigua sirvienta que tenemos desde hace veintiséis años, reuniéronse en un rincón de la casa y se estaban horas y horas rezando. Yo entonces no podía, y acaso no sabía rezar. Pero no sé qué ímpetu interior me empujaba a aprobar y agradecer aquella tierna y sumisa fe de las asiduas mujeres”.

A mediados de septiembre la Comisión depuradora que funcionaba en el Ministerio de Instrucción Pública acordó la cesantía de Morente como catedrático por haber hostilizado a los maestros desde su puesto de decano. El 26 de ese mes recibió un aviso confidencial para que inmediatamente saliera de Madrid. Los que decretaron su cesantía habían acordado ahora su muerte. Urgía su desaparición si quería sustraerse a estos propósitos. Morente se apresuró a la evasión. La angustia de aquellas horas en un Madrid selvático, pudo limitarla un ministro amigo suyo, que en aquella tribulación no hizo de Iscariote, como era usual. Con un salvoconducto facilitado por el amigo, y sirviéndose de un pasaporte que poseía de su reciente viaje a Poitiers, salió para Barcelona y Francia. En la Ciudad Condal creyó que su vida llegaba al fin. Confundido con otra persona, estuvo a punto de ser víctima de nefarios. A prueba de tártagos y de verse obligado a presenciar la muerte de uno de tantos mártires, llegó Morente a París. Quedaban en España a la

ventura todos sus familiares. Aquellas mujeres que en el hogar distante seguirían rezando y dedicando sus recuerdos al ausente en las peticiones. Por todo capital, cuando llegó a París, llevaba setenta y cinco francos.

* * *

Morente, cuya probidad le permitió afirmar un día: “soy absolutamente pobre; lo he sido siempre”, se encuentra en París, sin patria, sin hogar y sin familia. El oleaje de la guerra civil lo ha arrojado a playas que aún no sabe si serán hospitalarias. Como tantos otros pagaba delitos que no había cometido. Clara es la fijación de su conducta en este aspecto de la política: “No he hecho política jamás. Fui subsecretario con la monarquía. Fui decano por unánime designio del claustro. En el decanato huí como de la peste de toda política. Por dos veces me negué a proceder contra determinados catedráticos y determinados alumnos. Por esta razón —y otras— quisieron asesinarme en septiembre de 1936. No pertenecía a la Agrupación al Servicio de la República por la sencilla razón de que no era yo republicano; acababa de ser subsecretario monárquico y seguí siempre creyendo que la República acabaría mal. Lo dije muchas veces. Por eso me maravilla que en mi caso pueda pensarse siquiera en la necesidad de una investigación de tipo político... Por más que busco e inquiero en mi pasado no encuentro en él ni sombra de intención dañina o malévola para con nadie; no recuerdo haber hecho daño jamás a sabiendas a nadie. Por eso en mi ingenuidad, he creído ser yo uno de los pocos españoles que no tenían enemigos.”

Expresiva es la síntesis de su vida en esas sus primeras jornadas parisienses: “En París Dios me protegió lo suficientemente para no dejarme caer en las abyecciones de la total miseria y, sin embargo, no tanto que borrara de mi alma la humillación, la angustia, la congoja. Un buenísimo amigo, español, que tenía un pisito en París, puso a mi disposición un cuarto con una cama y un armario. Una buenísima señora, francesa, viuda de un antiguo compañero mío de la Sorbona, muerto gloriosamente por su patria en 1914, me brindó caritativamente la mesa de su hogar. Dormía, pues, y comía. No sin humillación, vergüenza y duelo, pero con honrado sentimiento de gratitud a mis bienhechores. En casa de mi amigo, don Ezequiel de Selgas, pasaba, pues, las noches y las mañanas. Salía a comer y cenar a casa de madame Malovoy. Mas como el señor Selgas, que actuaba de correo secreto de París a Biarritz, permanecía días y noches ausente de París, era frecuente el caso de tener que estar yo sólo en el pisito de mi amigo durante días y noches enteros. He aquí otro detalle mínimo, pero quizá importante. Porque esta soledad, sobre todo nocturna, hubo de influir también no poco en mi estado de ánimo.”

Soledad, desamparo, y allá en la lejana Patria, los suyos, de los que apenas si recibía noticias y a los que no conseguía llevar a su lado porque fracasaban todas las gestiones que emprendía para recobrarlos. Morente, en su tribulación, comprueba que los celajes comienzan a perder compacidad y aflora en él ese hombre nuevo que libraré duro combate con el viejo, con aquél que buscó los misterios de otros reinos en la sustitución del reino verdadero. El hombre viejo, con sus enconos, con sus titubeos, con sus pasiones, con su renuencia a seguir lo ordenado por San Agustín: "Cree para que entiendas." Clara y confortadora se le iba mostrando ahora la verdad. Percibe cómo va perdiendo vigor la duda y aparece en él un sosiego que casi cree imposible.

"Por entonces —fines de marzo de 1937—, parecía como si la salida de mis hijas fuera algo menos difícil. El día dos de abril habían sido trasladadas a Valencia. Y yo las esperaba ya en París con ánimo alborozado, cuando recibí la noticia de que el ministro Galarza les negaba rotundamente los pasaportes. Imagínese mi postración y decaimiento. Pensé morir de pena. Fue entonces cuando se me ofreció el único bien, el único refugio, la única ventura que para el hombre puede existir en este mundo: la dulce palabra de Dios. En mi alma resonó la voz de Cristo llamando a su seno a todos los que sufren, a los que dudan, a los que lloran. Yo también lloré, pero fueron lágrimas de alegría y de consolación. Y puesto que ya tenía en mi alma la paz de Cristo, ¿qué otra cosa me quedaba por hacer sino esperar, acatando, con mansedumbre la santa voluntad de Dios? Resolví entonces aguardar a que Dios quisiera devolverme a mis queridas hijas".

Se acercaba la conversión de Morente, que llegaría a oficiar ante el altar de Dios. Como lo hicieran en el pasado otros dos grandes conversos, que llegaron a vestir la púrpura cardenalicia: Newman y Manning. El caso Morente continúa la serie de tantos descreídos de un día, fervorosos creyentes con el tiempo. Casos como el del poeta danés Johannes Joergensen, alardeador del fin del Cristianismo, que exclamó, convencido al dominar su aversión religiosa: "Cuanto más católicamente vivo, tanta más luz y gozo llenan mi corazón". Como los de Manzoni, Richopin, Bloy, Huysmans, Papini, Claudel, Psichari, Maritain y tantos otros. Como el del mismo Bergson, convertido de hecho al catolicismo, y cuyo cambio religioso silenció para no dar sensación de abandono hacia los de su raza, en momentos en que éstos soportaban la persecución racista.

No para todos fulguró con idéntica intensidad la luz que deslumbra a Saulo camino de Damasco. A veces pasan años y años sin poder abandonar los despojos del hombre viejo. Así le sucedió a Morente. En su existencia encontró constantemente familiares que lo dieron todo por él y que eran auténticos creyentes. Inicia ese grupo familiar su madre y va llegando con fijeza hasta su yerno. Dios coloca en su entorno

el ejemplo para que compruebe la firmeza de los que en Él confían y esperan, de los que en su obstinación irreligiosa no externalizan quejas. ni lamentan dolores, aun cuando oigan el áspero “yo haré lo que me parezca” lanzado a una de las hijas, cuando en la ingenuidad de sus seis años le pregunta si va a ir a misa. A su vera no cesaba de manar la fuente evangélica.

Crecían sus acidias. Paciente de insomnio, no lo podía combatir ahora con teorías filosóficas o soluciones matemáticas, como otrora; la obsesión clavaba sus aristas en el alma: “Por eso, cuando verdaderamente me hallo bajo el peso de una honda preocupación, el insomnio en mí es casi irremediable, y sólo la fatiga física a muy altas horas y por poco tiempo, acaba por rendirme.”

En 1937 la editorial Garnier le propuso la confección de un diccionario franco-español y español-francés, y a mediados de marzo, por cablegrama de Buenos Aires, firmado por el decano Alberini, se le ofrecía la cátedra de filosofía de la Universidad de Tucumán. Es la solución económica. Se apresura buscando el modo de que se reúnan con él sus familiares. Pero las dificultades persistían. Y la comprobación de que, para las penas, poco tienen que hacer el razonamiento y la estética. Filósofo, recordaría que Algazel ya advierte la inutilidad de los silogismos para sembrar la fe en los corazones. Que Dios enseña en la noche de la desolación lo que no enseña en el esplendor del día de la consolación.

“Desesperábame, y hubo momento en que, exacerbándose de nuevo el doloroso escrúpulo moral de haber adandonado a los míos en Madrid, acometióme la idea —extrañísima en mí, que no era creyente— de que ese contraste entre la actual posibilidad de subvenir a las necesidades de los míos fuera de España y la imposibilidad contraria de conseguir su salida y reunión conmigo era un castigo de Dios. Rozó mi mente, fue cosa fugaz y transitoria en la que no paré mientes. Pero por la misma noche reapareció la misma idea, y esta vez con claridad y persistencia tales, que hube de prestarle mayor atención. Pero fue para mirarla, por decirlo así, despectivamente y rechazarla con un movimiento de enojo, de orgullo intelectual y de soberbia humana. “No seas idiota”, me dije a mí mismo. Y el pensamiento volcó sobre la pobre ideíta, humilde y buena, un montón rápido de representaciones filosóficas, científicas, etc., que la ahogaron en ciernes”.

Pocas horas después de soslayada la que él califica de “ideíta”, marchó hacia la casa de Ortega y Gasset. Una placa en una calle: “Rue de l'Assomption”. Un torbellino de pensamientos le sacude a la vista de ese nombre. El convento de la orden que en Malaga educó a su buena esposa estaba cerca. Volvía el recuerdo de pasiones frustradas. Contempló el colegio, en el que en otros recorridos anteriores ni si-

quiera había reparado. Se sintió atezado por la preocupación. En la residencia del autor de *La rebelión de las masas* encontró al padre del secretario particular del en aquel entonces todopoderoso profesor Negrín. Morente le expuso su situación y el visitante, también catódrico, le ofreció abogar cerca de su hijo en su favor. "Me quedé pasmado, indica. El conjunto de lo que me estaba sucediendo tenía caracteres verdaderamente incomprensibles. Alrededor de mí, o mejor dicho, sobre mí e independientemente de mí se iba tejiendo, sin la más mínima intervención de mi parte, toda mi vida."

Volvió a tomar cuerpo en su mente la idea de la Providencia. Comparaba la dificultad de las gestiones por él emprendidas en el orden particular con las facilidades que indirectamente recibía. Su ineficacia era notoria. Pero la Providencia velaba. Que era lo que se negaba a aceptar Morente.

Se estaba cumpliendo en él todo el proceso de la conversión. Vislumbres de certeza ante los que el hombre viejo cierra los ojos y sigue palpando en el error a impulsos de la soberbia; aferramiento de orgullo para no dar por válida la equivocación anterior. Este periodo que atraviesa el angustiado profesor merece figurar en una antología de sensaciones, de los que resisten a la verdad evidente:

"Por tercera vez se clavó en mi mente la idea de la Providencia. Por tercera vez, empero, la rechacé con terquedad y soberbia. Pero también con un vago sentimiento de angustia y de confusión. Era demasiado evidente que yo, por mí mismo, no podía nada, y que todo lo malo y lo bueno que me estaba sucediendo tenía su origen y propulsión en otro poder bien distinto y harto superior. Con todo, refugiábame en la idea cósmica del determinismo universal, y una vez que se me ocurrió tímidamente el pensamiento de *pedir*, de pedir a Dios, esto es, de rezar, de orar —que era sin duda, la actitud más lógica y congruente con todo lo que me estaba sucediendo—, rechazé también como necia puerilidad. ¡Qué demencia!

Esperanzas que se desvanecen consecutivas a la euforia. E imposibilidad material de ser actor en el hecho que a muchas leguas de distancia de París se estaba fraguando. La angustia sumerge a Morente en noche sombría, que no sabe de aurora. Tonos opacos en el octavo piso del Boulevard Serusier, en donde Morente no sabe lo que están haciendo de él "Dios, la Providencia, la Naturaleza, el Cosmos, lo que sea." Para calmar su dolor físico y acallar gritos internos que acusan camina y camina. Mas ni el esfuerzo ni el ensordecimiento le traen el descanso. Como Macbeth también él ha matado al sueño. Definitivamente, sus hijas no pueden llegar a París, como esperaba y como le aseguraban las circunstancias. Un telegrama le trae la confirmación del fiasco. De la desesperación pasa al razonamiento. "Llegado a esta conclusión se me plantearon dos nuevos problemas. Primero:

¿quién es ese algo, distinto de mí, que hace mi vida en mí y me la regala? Segundo: ¿y si yo no aceptara el regalo? ¿Y si yo no quisiera recibir como mía esta vida que yo no he hecho? ¿Es acto propiamente mío, acto libre, o necesidad metafísica? Ante la gravedad de estos dos problemas, me quedé perplejo y como desconcertado.”

La reflexión le calmó. En un relato de sus sensaciones, capta certero todos los estadios de su proceso psíquico, que tan rico material proporciona en un análisis introspectivo. Se remontaba en esta ocasión a espacios de evidente universalidad, abandonando angosturas de lo particular. Continuidad de su proceso determinativo: “Y, ordenadamente, comencé por el primero: ¿Quién es ese algo distinto de mí que hace mi vida en mí y me la regala? Claro está que enseguida se me apareció en mi mente la idea de Dios. Pero también enseguida debió asomar a mis labios la sonrisa irónica de la soberbia intelectual. ¡Vamos, pensé, Dios, si lo hay, no se cura de otra cosa que de ser. Déjemonos de puerilidades! Y, en efecto, realicé el acto interior de rechazar esas que yo llamaba puerilidades. Pero he aquí que las puerilidades insistían en quedarse y se negaban a ser rechazadas. Y sucedió una cosa estupenda, incomprensible para mí, a no ser por evidente auxilio de la gracia. Y fue que, sin darme yo plena cuenta al principio, comencé a pensar con método estrictamente inverso del que generalmente solía emplear en estos temas.” De nuevo iba a converger el camino de la Filosofía con el de la Gracia.

Alivio físico y semisiesgo espiritual le facilitaron la continuidad de su análisis. La idea de la Providencia taraceaba en su reflexión. Pero de nuevo surgieron los coletazos de las viejas ideas en trance ya de muerte: “mis esfuerzos en este sentido resultaban ineficaces; una especie de sequedad se iba apoderando en mí, una tirantez interior, una frialdad o rigidez que poco a poco se fue convirtiendo en hostilidad, en encono, en retraimiento del alma, como ofendida de la altitud inaccesible en que ese Dios metafísico se había colocado ante mí. En mi alma se produjo una especie de protesta y creo, Dios me perdone, que algo así como una blasfemia subió a mi mente. Creo que acusé de cruel, de indiferente, de burlona, de sarcástica a esa Providencia que se complacía en zarandear mi vida, en traerla y llevarla a su antojo inexplicable, en darle y atribuirle acontecimientos y hechos que yo repudiaba.” De su razonamiento, todo él enmarcado en la parcialidad de su dolor. Morente llegó a fijar su posición de negaciones: “Cierto que la vida no es mía sino de Dios providente; pero, por otro lado, es mía, puesto que estos hechos me acontecen a mí, me los da Dios a mí. Ahora bien, yo puedo tomarlos o rechazarlos; y decididamente los rechazo, no los quiero; no me someto al destino que Dios quiere darme; no quiero nada con Dios, con ese Dios inflexible, cruel, despiadado.”

La fuerza misma de las negaciones tuvo un efecto contrario al sosiego, siquiera fugaz, que Morente se había procurado. El efecto le alteró por completo: "Fue una especie de furia, una como tempestad de ira alborotó mi alma; la rabia de la impotencia disconforme, de la libertad ineficaz." Quería luchar contra el asedio de Dios y éste le cercaba reduciendo aceleradamente su radio. Optó por atravesar el portillo del suicidio por el que se apresuran cuantos no tienen asiento en el banquete de la vida, a que se refería el filósofo clásico.

Pero le aterrorizó la idea del suicidio que reiteradamente le asaltaba. Creyóse inmerso en lo demencial. En el callejón sin salida a que su razonamiento lo había llevado, pensó en recomenzar su procedimiento inductivo. Fue en esta ocasión la música la que transmutó a Morente. Estaban radiando música francesa. El gran aficionado, que sabía arrancar al piano excelsas sonoridades al par de los profesionales, escuchaba con ansiedad. Una sinfonía, una pavana y, finalmente, un pasaje de *La infancia de Jesús*, de Berlioz. Aquella página, que él califica de "algo exquisito, suavísimo, de una delicadeza y ternura tales que nadie puede escucharlo con los ojos secos", fue una alborozo de bronces en Resurrección para el alma de Morente. Cuando se esfumaron las notas finales que emitía la "voz dulce, aterciopelada, flexible y suave" del tenor, el *fiat* divino cancelaba todo un periodo tormentoso.

Apagó la radio y fue un brotar de imágenes sagradas, sin que fuera capaz de contenerlas. Juego de imágenes con intenso poder de evocación. Desde la niñez de Jesús a las patéticas escenas del Calvario. Jesús, cuyos brazos crecían en dimensión para abrazar a todo el género humano doliente, en tanto que la cruz iba ascendiendo hasta el cielo y, en pos de ella, los hombres, mujeres y niños. . . Sólo quedaba él: "Subían todos, ninguno se quedaba atrás; sólo yo, clavado en el suelo veía desaparecer en lo alto a Cristo rodeado por el inacabable ejército de los que con Él subían; sólo yo me veía a mí mismo, en aquel paisaje ya desierto, arrodillado y con los ojos hacia lo alto, viendo desvanecerse los últimos resplandores de aquella gloria infinita que se alejaba de mí".

La visión opera la definitiva transformación en su alma. Comprendió que aquél era Dios, el Dios verdadero y vivo que sufriera muerte por los hombres y que con ellos sigue sufriendo, y a los que consuela, ampara y salva. Ya había desaparecido del horizonte de su inteligencia el Dios teórico de la Filosofía, mantenido a fuerza de lucubraciones; Dios carente de concreción humana, tan distante del Dios-hombre redentor. La decisión de Morente no se hizo esperar, acorde con lo rauda de la visión que acababa de encandilarle: "Permanecí de rodillas un gran rato, ofreciéndome mentalmente a nuestro Señor Jesucristo con palabras que se me ocurrían buenamente. Recordé mi niñez; recordé a mi madre, a quien perdí cuando contaba nueve años de edad; me representé claramente su rostro, el regazo en que me recostaba, estando

de rodillas para rezar con ella. Lentamente, con paciencia, fui recordando trozos del Padrenuestro; algunos se me ocurrieron en francés, pero al traducirlos restituí fielmente el texto español. Al cabo de una hora de esfuerzos logré restablecer íntegro el texto sagrado y lo escribí en un librito de notas. También pude restablecer el Ave María. Pero de aquí no pude pasar. El Credo se me resistió por completo, así como la Salve y el Señor mío Jesucristo." Sobre la ciencia que hincha, íbase levantando la ciencia inalterable cuyos principios no están sujetos a cambio por obra de los hombres. Con poder de permanencia ahincábase en su alma y en su inteligencia el "Hágase tu voluntad" supremo. Y, de hinojos, rezó el solitario profesor el Padrenuestro, entregado ya a Dios.

Del reloj que pendía de la pared salieron lentos los sonidos que marcaban las doce de una noche que compartía le serenidad y el fulgor de que estaba inundada su alma. Sentado en un sillón, en duermela, sintió Morente una sensación extraña: "Mi memoria recoge el hilo de los sucesos en el momento en que despertaba bajo la impresión de un sobresalto inexplicable. No puedo decir exactamente lo que sentía: miedo, angustia, aprensión, turbación, presentimiento de algo inmenso, formidable, inenarrable, que iba a suceder ya mismo, en el momento, sin tardar. Me puse de pie, todo tembloroso, y abrí de par en par la ventana."

Reconfortado por el fresco de la hora, se separó de la ventana, y al volver el rostro al interior de la estancia, sucedió el hecho extraordinario. La Suprema Presencia se le mostraba a Morente. Con notable verismo y subida emoción, procurando que lenguaje y concreción se acompasen a la grandiosidad a que hacen referencia, relata esos momentos únicos en que la gracia le alcanzaba de lleno. Nadie como él, al que le fue dado el portento, para describirlo:

"Volví la cara hacia el interior de la habitación y me quedé petrificado. Allí estaba Él. Yo no lo veía, yo no lo oía, yo no lo tocaba. Pero Él estaba allí. En la habitación no había más luz que la de una lámpara eléctrica de esas diminutas, de una o dos bujías, en un rincón. Yo no veía nada, no oía nada, no tocaba nada. No tenía la menor sensación. Pero Él estaba allí. Yo permanecía inmóvil, agarrotado por la emoción. Y le percibía; percibía su presencia con la misma claridad con que percibo el papel en que estoy escribiendo y las letras —negro sobre blanco— que estoy trazando. Pero no tenía ninguna sensación ni en la vista, ni en el oído, ni en el tacto, ni en el olfato, ni en el gusto. Sin embargo, le percibía allí presente, con entera claridad. Y no podía caberme la menor duda de que era Él, puesto que le percibía, aunque sin sensaciones. ¿Cómo es esto posible? Yo no lo sé. Pero sé que Él estaba allí presente y que yo, sin ver, ni oír, ni oler, ni gustar, ni tocar nada, le percibía con absoluta e indubitable evidencia. Si se

me demuestra que no era Él o que yo deliraba, podré no tener nada que contestar a la demostración, pero tan pronto como en mi memoria se actualice el recuerdo, resurgirá en mí la convicción inquebrantable de que era Él, porque lo he percibido."

"No sé cuanto tiempo permanecí inmóvil y como hipnotizado ante su presencia. Sí sé que no me atreví a moverme y que hubiera deseado que todo aquello —Él allí— durara eternamente, porque su presencia me inundaba de tal y tan íntimo gozo, que nada es comparable al deleite sobrehumano que yo sentía. Era como una suspensión de todo lo que en el cuerpo pesa y gravita, una sutileza tan delicada de toda mi materia, que dijérase no tenía corporeidad, como si ya todo hubiese sido transformado en un suspiro o céfiro o hálito. Era una caricia infinitamente suave, impalpable, incorpórea, que emanaba de Él y que me envolvía y me sustentaba en vilo, como la madre que tiene en sus brazos al niño. Pero sin ninguna sensación concreta de tacto.

"¿Cómo terminó la estancia de Él allí? Tampoco lo sé. Terminó. En un instante desapareció, una milésima de segundo antes estaba Él aún allí y yo le percibía y me sentí inundado de ese gozo sobrehumano que he dicho. Una milésima de segundo después ya Él no estaba allí, ya no había nadie en la habitación, ya estaba yo pesadamente gravitando sobre el suelo y sentía mis miembros y mi cuerpo sosteniéndose por el esfuerzo natural de los músculos."

* *

Ya estaba Dios aposentado en otra alma. Decidido a una entrega completa, no se contentaba el profesor con ser un miembro más en el conjunto de los fieles; aspiraba a consagrarse al servicio de Dios en el altar en el momento en que las circunstancias propiciasen el medio. Antes urgía medir la capacidad de perseverancia.

Cuatro días después de la revelación le llegaba a Morente carta de sus hijas. Ya se encontraban en Barcelona en el relativo seguro que les permitían la plaza catalana y la tutela de unos parientes. Valencia, la efímera sede de un Estado prácticamente inexistente, quedaba lejos con sus banderías, su variada fauna política, su impotencia.

Morente calculaba con acierto que la guerra española se prolongaría y pensó recluirse en lo recoleto de un claustro, allí donde es hacedera la meditación y se adensa el silencio. Por mediación del abate Pierre Jobit se relacionó con el abad benedictino de Ligugé, en las cercanías de Poitiers. Admitido por él como huésped, se dispuso a completar la quietud espiritual que alcanzara en la maravillosa noche del 29 al 30 del pasado mes de abril.

Nueva interferencia en los propósitos. De nuevo la otra fuerza que conformaba su existencia se ponía en actuación. Una carta de sus hijas le daba cuenta de su próxima llegada a París. El gozo de la llegada

de sus seres queridos se unió a la preocupación que en la economía hogareña representaba una familia numerosa. Por ventura para ellos conservaba su vigencia el ofrecimiento argentino.

Cedamos la palabra a la hija menor, Carmela: “Desde mi niñez me dolía enormemente el darme cuenta de que papá no practicaba la religión como nosotras. Por consejo de nuestra tía Guadalupe, que seguimos las dos al pie de la letra, jamás le hablamos del tema. Sin embargo, es indudable que esa circunstancia marcó profundamente nuestras vidas y cuando vislumbramos primero y supimos después el radical cambio producido en su ser, sentimos el gozo más intenso que se puede experimentar y que es casi imposible explicar.

“Lo vislumbramos el día 9 de junio de 1937 cuando llegamos por fin a París y nos reunimos con él. Fue de una emoción inefable, y una vez más sentimos a su lado, después de las horribles tribulaciones pasadas, esa sensación de seguridad que siempre experimentábamos. Lo vislumbramos cuando, con la mayor naturalidad, nos dijo: ‘quiero que vengáis conmigo a Notre Dame, pues he prometido a la Virgen que si nos reuníamos otra vez, vendríamos a sus pies a darle las gracias’. Nos miramos atónitas. ¡Sería posible! Era la primera voz de verdadera esperanza que se filtraba a través de las tinieblas de nuestra pena.”

Hermosos días de la familia en París nadando en gozo, y enseguida a disponerse para partir a la Argentina. Quedó todo arreglado en breve y el 20 de junio pudo embarcar en Marsella la familia Morente. El 10 de julio estaban en Buenos Aires y siete días después alcanzaban Tucumán, término final de su viaje.

Reanudación de sus tareas profesionales. Con ellas tomaban cuerpo la tentación. Tribulaciones que ya quedaron atrás lo habían llevado a la fe, ¿persistiría ésta entre las cátedras y lugares que se le ofrecían para que vertiera sus doctrinas filosóficas? ¿Qué clase de filosofía iba a explicar el profesor cuya tendencia era harto conocida? Dos clases bien remuneradas, una de Filosofía general y otra de Psicología, eran incógnitas en el presente del filósofo desterrado. Sin que a su lado se mostrara incitante el diablo tentador, se le ofrecía ofuscante la ciudad en que podría reiterar la negación de Dios. Pero no lo negó. Se mantuvo en la tensión religiosa del nocturno abrileno, cuando, luego de recibir el frescor de la noche se extendió sobre él el hálito confortante de la Divinidad: “Procuré, creo que con éxito, dar a mis cursos en la Universidad de Tucumán un carácter anodino en lo que toca a los problemas coincidentes con la santa religión.”

Su singular vivencia religiosa quedaba celosamente guardada por el filósofo. Ni a sus hijas, con quererlas tanto y saber lo que con el conocimiento de hecho tan extraordinario gozarían, les dio cuenta. Ya llegaría la ocasión.

Desde Tucumán escribió al obispo de Madrid-Alcalá una carta, que

lleva fecha 27 de abril de 1938. Con toda clase de detalles le daba cuenta de su evolución religiosa, de su desechado propósito de retirarse al claustro y de su anhelo de ser sacerdote. Deseaba dedicarse al servicio de otras almas, trabajar "para afianzar en las almas la palabra de Dios y de la Iglesia". Estaba convencido de lo acertado de su decisión, que era de orden superior: "Precisamente en el hecho de mi conversión advertí la prueba evidente de que con ella no ha querido Dios solamente hacerme a mí un beneficio infinito, sino, además, imponerme una obligación, una tarea, una misión que debo cumplir entre mis compatriotas, lacerados hoy por inauditas desgracias. Los pueblecitos de España necesitarán, después de la tremenda conmoción sufrida, oír las palabras de paz, de amor, de esperanza y de consuelo que sólo el Evangelio de nuestro Señor Jesucristo puede pronunciar. Mi ambición, señor obispo, será quizá excesiva. Pero la voz de Dios ha llegado a sonar clarísimamente en mis oídos y ella me manda postrarme a vuestras plantas para pedirle, con todas las veras de mi alma, que me ayude con su protección a merecer lo más pronto que sea posible la recepción de las órdenes sagradas y el cargo de dirigir las almas cristianas en alguna aldea de España."

Solicita del prelado su ayuda material, porque su pobreza no le permite el abandono de la familia que a sus expensas vive: dos hijas, dos nietos huérfanos, una cuñada, una tía y una vieja sirvienta que es modelo de fidelidad. Carta emotiva, sincera en la que un hombre que pudo darse a la granjería política, al agio mercantil o a la especulación financiera, solicita trabajo para sus hijas, ambas bachilleres, y para su cuñada: ¡qué honrosa esa solicitud de "algunos empleos decorosos que les permitan vivir modestamente, empleos oficiales o particulares!"

Ahora van a ser las hijas quienes nos narren sus andanzas por tierras americanas:

"Tucumán es una bella ciudad subtropical tan llena de flores y plantas que la llaman 'el jardín de la República'. Esto le da un aspecto que podríamos llamar mediterráneo si no estuviera en el norte de la República Argentina.

"Como todas las ciudades allí, tiene una hermosa plaza central 'donde florece el limonero' y una serie de calles paralelas y perpendiculares que forman las cuadras o manzanas que resultan en conjunto una especie de gran tablero de ajedrez. En uno de los extremos hay un parque delicioso, rebosante de vegetación. Nosotros vivíamos en una casa con patio andaluz, muy cerca del parque.

"La vida que llevaba nuestro padre en Tucumán era la habitual: se levantaba temprano, trabajaba toda la mañana, almorzábamos pronto y tras la inevitable siesta en aquellos parajes, se iba a la Universidad, a la Facultad de Letras."

Daba clase diaria, alternando una de Psicología —clase práctica,

a primera hora, sólo para alumnos— y otra de Introducción a la Filosofía que se celebraba en el Aula Grande, de entrada libre, a modo de conferencia y que se llenaba materialmente de gente. A menudo, aprovechando la benignidad del clima cálido, se abrían las puertas-ventanas que daban a un patio central, que se poblaba de público de todas clases.

“Cuando el calor se hizo insoportable en la ciudad, nos trasladamos en avión a Tafí del Valle, un pueblecito minúsculo de los Valles Calchaquíes, a tres mil metros de altura, fresco y agradable. Allí pasamos un par de meses, llevados por unos amigos de la ciudad, que tomaron un gran cariño a nuestro padre y que tenían estancias y terrenos en Tafí.

“Fue una experiencia única. El pueblecito, de sólo un montón de casas bajas, se apiñaba con su iglesita y campanario en un amplio valle rodeado de montañas, lleno de plantas de todas clases y de sauces llorones. Allí montamos a caballo porque ‘era lo natural’, paseamos por las inmensas sabanas verdes, convivimos con indios nativos que hablaban su propia lengua —una especie de quechua—, que practicaban sus artes y bailaban en sus fiestas; allí pasamos el Carnaval.

“La convivencia con nuestro padre fue muy íntima y cariñosa. Sin embargo, después de saber lo que aún no sabíamos, y echando la vista atrás, nos parece percibir en él un cierto halo de misterio, una secreta vivencia que le aislaba de todos y nos impedía llegar al fondo de su ser.

“Pero muy pronto, al regresar a Tucumán, empezarían las grandes revelaciones.

“Un día, de pronto, fue el anuncio del inminente regreso a España, porque tenía ‘verdadera necesidad’ de volver. Ante nuestro mudo asombro y alegría —creíamos que íbamos a estar en Tucumán varios años— nos expuso su plan de dar una serie de conferencias en varias Universidades y centros culturales de las provincias argentinas, incluido Buenos Aires, con lo que podría reunir lo suficiente para el gasto del viaje de vuelta.

“Con un tacto y discreción que ya era habitual en nosotras, ninguna le preguntó el por qué de esa necesidad de volver, pero los detalles reveladores se sucedían. Por ejemplo, nos pidió que le copiáramos en un papel todas las oraciones vocales que más comúnmente rezamos los católicos, pues las quería en español y el libro que tenía era francés. Y cuando se nos escapaba alguna pregunta nos decía: ‘Pedid, pedid que todo salga bien y os lo diré’.

“Cuando después de su recorrido, volvió a Tucumán nos contó los éxitos que había cosechado. Lo contaba sonriendo y quitándole importancia, pues siempre fue sencillo y modesto. También nos enseñó varios regalos que le habían hecho, entre otros el de un español, propietario de una fábrica de género de punto, que le había ofrecido calcetines; ‘y —decía papá— naturalmente le dije que los quería todos

negros'. Nos miramos sin comprender nada ¡negros! ¡A él que le gustaban tanto los finos calcetines de seda grises, o marrones, o burdeos, entonando con el traje y los zapatos! Nuestra tía nos dijo, cuando él se fue: 'Vuestro padre se va a meter fraile'. Y ante nuestras incredulas negativas, repetía: '¡Ya lo veréis, ya lo veréis como es eso!'.

"Los acontecimientos se precipitaban. En Buenos Aires, pronunció aquellas inolvidables conferencias que se han publicado bajo el título de *Idea de la Hispanidad* y en la que figura como símbolo el 'caballero cristiano'. El tres de junio nos embarcamos para España después de recibir el telegrama del obispo de Madrid, que decía: 'Emocionadísimo, le espero' y en el barco un nuevo detalle revelador: Quiso compartir con nosotras el rosario que rezábamos todas las noches antes de cenar; es más, nos pidió que fuéramos despacito pues 'él no tenía costumbre'. ¡Qué bien recordamos todavía aquellos atardeceres en pleno mar, cuando en una esquina del puente nos congregábamos a rezar!, ¡a rezar con papá! Íbamos desgranando el rosario, lento, lento, y él unía su voz, su voz suave y bien timbrada que sonaba profunda junto a nuestras voces femeninas.

"Llegamos al último puerto americano, antes de saltar a Europa. Era Bahía (Brasil) al atardecer del día 11, un sábado. ¡Iba a ser la noche de la gran revelación!

"El barco quedaba anclado en el puerto hasta el medio día siguiente, domingo. Hermosísima noche tropical, un cielo cuajado de estrellas, una temperatura suave, casi cálida. Después de la cena, el pasaje entero desembarcó para ver la ciudad y fue entonces cuando nuestro padre nos pidió que subiéramos con él al comedor grande para hablarnos. El corredor estaba desierto y en uno de los rincones, ante una mesa alargada nos sentamos con él. Tenía ante sí un cuaderno de tapas oscuras y se le veía contener la emoción.

"Ya sé, nos dijo, que estáis deseando saber el motivo que nos lleva a España antes de lo previsto; deseáis saber qué es lo que pasa. Pues bien, ahora mismo lo vais a saber. Voy a leeros una carta que le escribí hace cosa de un mes al señor obispo de Madrid; en ella está todo explicado. Sólo una cosa quiero pedirlos: que no me interrumpáis y que cuando termine, no me digáis nada ni hagan ningún comentario. Y tomando el cuaderno que tenía ante sí, con voz temblorosa que se fue afianzando después, se puso a leer. Nosotras escuchábamos en un silencio absoluto, en una absoluta inmovilidad. Ni nos mirábamos siquiera. Sólo una vez yo, María Pepa, levanté la vista alrededor: mi hermana, frente a mi, escuchaba a nuestro padre con los ojos muy abiertos tras sus gafas de miope. Creo que con aquellas palabras iba oyendo, aun muy bajito, la llamada del Señor...

"Cuando terminó nos miró un momento como azorado, guardó el cuaderno y sencillamente se levantó y se retiró.

"Al acostarnos fuimos a su camarote a despedirnos de él como cada noche. Se habló del día siguiente que iríamos a misa a la ciudad de Bahía, en dos tandas, pues los niños eran chiquitos para desembarcar. Él fue en la primera tanda y cuando volvió al barco, con su misal bajo el brazo y un aire feliz, traía en las manos varias frutas tropicales que había comprado en el puerto. Fue la primera misa que oyó con nosotras, pues durante el largo año transcurrido entre la visita a Notre Dame en París y ese momento, no había asistido a ningún acto de culto de la Iglesia.

"Desembarcamos en Lisboa y el 26 de junio llegamos a Vigo donde nos esperaba el señor Obispo, que nos citó para el día siguiente por la tarde en la casa en que vivía, en el Castro. Justamente ese día hacía quince años de la muerte de nuestra madre."

Hizo confesión general con el prelado. No le dio cuenta del hecho extraordinario: "No me pareció necesario, y el pudor invencible me contuvo irremediablemente." Ese mismo día recibía de sus manos la sagrada Comunión.

Con gran contento de Morente, que era hombre de rápidas resoluciones, se decidió que se retiraría al Monasterio de Poyo de los Padres Mercedarios, a un paso de Pontevedra y allí esperaría el final de la guerra para ingresar en el seminario de Madrid.

Acompañado del obispo hizo una fugaz visita al monasterio de albos residentes. Visita en la que ya pudo dar testimonio de cómo la gracia obraba en él con fuerza. Y con ella la humildad. Una corrección que a una palabra latina mal pronunciada le hiciera un monje acompañante, mereció de Morente esta contestación: "Ya irá usted viendo, padre, la ignorancia del profesor de la Central. Ahora tendré que armarme de paciencia y de diccionario, pues sólo recuerdo un poco de latín afrancesado."

El ocho de septiembre, otra fecha mariana, le acompañaron sus hijas a Poyo. Fue un día gris, como empapado en lágrimas en la lluvia que caía. La tensión era tan grande que el Padre Comendador acortó el final. Abrazaron desgarradoramente a su padre y se separaron de él "como la uña de la carne". Él entró en el Monasterio y ellas regresaron solas a Vigo.

Tras patética escena de separación pasó a ocupar su propiedad temporal en la tierra: una celda reducida, abundante en libros, por cuya ventana podía captar bellos matices en la ría de Marín. Ingresaba un compañero circunstancial, que para los monjes no dejó de ser en todo momento don Manuel. Un alma recién despertada que reclamaba ayuda, una inteligencia que precisaba luces orientadoras, porque en ella se acusaban esporádicos conatos de resistencia. Tras las turbulencias emotivas, de las manifestaciones de contrición, fue sosegándose Morente. La punzada del pasado se diluía en la disciplina, piedad y

unión con Dios. Dice el padre López Vázquez que "Morente en Poyo, olvidó toda su vida; si algo recordaba era para llorarlo y agradecerlo a Dios, y esto último lo hacía entre sollozos. Cuantas veces algunos religiosos quisieron oír sus explicaciones, otras tantas encontraron a Morente impenetrable; tenía miedo a sí mismo. Un día, en la biblioteca del convento, conversando con un religioso de su confianza, decía: 'Padre, pida al Señor que me lleve pronto'. Se le iban los ojos, comentaba este religioso, tras su filosofía."

En el monasterio se estimó al compañero que subía animoso los tramos de la escala luminosa. Vida común con los monjes, participando de sus oraciones y compartiendo sus trabajos. No tardaron en serle agradable ejercicio las durezas de aquel vivir intenso, rudo y sin comodidades. La oración coral era su gozo cotidiano. Quería ser digno de los dones que le otorgaba la Divinidad, merecer su estancia en aquella casa de Dios. "Cuando termina la nona, dice en una carta, a eso de las ocho y cuarto, ya de noche casi, me quedo solo en la iglesia vacía y es un encanto. También me gusta mucho caminar por los claustros a oscuras, en el silencio más profundo que se puede imaginar; y si la noche es de luna, como cuando llegué aquí, entonces la emoción es inolvidable. Todas las cosas del mundo lo son triplemente cuando se miran en Dios y por Dios."

Dos religiosos, el padre Bolaño y el padre Miguélez, fueron sus guías en aquel retiro. Su intervención allegó plenitud vocacional al alma cristiana del antiguo catedrático, que, al alba, dejaba el lecho para darse a la meditación de la mañana y seguir a sus compañeros en los deberes de la Regla. Oración y trabajo a uso tradicional.

Horas y horas en meditación, absorto, sin noción del tiempo ni del espacio, como si él fuera el único ser de un mundo carente de dimensiones. Práctica del *Via Crucis*, que se adecuaba a la soledad del recinto religioso y a la emoción creciente de su alma. Cultivo de la devoción a la Virgen en su advocación de la Merced, la redentora de cautivos. Las lecturas van acopladas a este decisivo giro de la vida. Kant es desalojado de aquellos sus compartimientos mentales donde estuvo aposentado casi sin límites. Repele decidido cuanto lleve impulso, siquiera leve, de desvío de la ruta redentora, que tan seguro pisa. Esta seguridad va apuntalada de decisiones: "Por lo que a mí respecta, cada día siento más profundo el afán de servir a Dios en el altar, de ayudar a las almas a conocerle y amarle, de procurar la iluminación de los ciegos, de propagar la consoladora verdad de Cristo, de oponer a las teorías del odio y lucha las sentencias nacidas del más puro amor y a las concepciones de un universo impasible, helado e inhumano, la fe cálida que en todo ve una palpitación de infinito amor y de perfección."

Capacitándose para su decisión de abrazar el sacerdocio estuvo Morrente en el monasterio gallego hasta que en junio de 1939, ya afirmada la paz en su patria, lo llevó a Madrid. En la capital esperaba a los suyos, que habían pasado el invierno en San Sebastián en casi diaria correspondencia epistolar con él, un hogar y a él las aulas del seminario. No volvió a convivir nunca más con las hijas en la misma casa. Es más, ellas se separaron radicalmente después, cuando Carmen entró religiosa en la Asunción.

Por los nuevos estudios dejó encargos de orden filosófico y literario. Sólo una vez, mientras estuvo en Poyo, por consejo del señor obispo, acudió a San Sebastián para un acto convocado por las Reales Academias. Es de suponer el revuelo que causaría su presencia en los círculos culturales y políticos allí reunidos. Por lo demás fue firme en el rechazo a cuanto pudiera suponer desviaciones o retardos: "Quisiera que me dejaran en paz, por lo menos mientras dura mi preparación para recibir las órdenes sagradas. Luego, cuando ya sea sacerdote, haré por propagar y enseñar la santa doctrina de Nuestro Señor Jesucristo todo lo que sea necesario y quiera Dios que haga. Pero ahora deseo y necesito paz. Es verdad, debo decir, que la tengo; después de todo, un artículo y una conferencia no son para sacarme de mis casillas."

Mucho debió costarle ingresar como alumno interno en el seminario. Los meses de Poyo habían sido relativamente excepcionales, tranquilos y suaves como el paisaje. Allí no hizo vida de alumno, sino más bien de invitado y fue muy querido por los padres mercedarios. Ahora le esperaba un reglamento común, al que tendría que amoldarse.

El "filósofo de las duquesas", el hombre de elegante palabra, acostumbrado al más refinado trato social, a ser escuchado con atención y acatamiento, va a renunciar a todo el brillo de su conducta social anterior al acercarse a un vetusto y saqueado edificio. El desmantelamiento del seminario era total. La saña despojadora había dejado en él dolorosa impronta. Apresuradamente fueron habilitadas algunas clases. Incluso los pasillos fueron utilizados como aulas. Contadas habitaciones sin puertas y sin cristales, sirvieron para los internos, a los que esperaba un duro invierno.

Tenía que someterse al internado. Un alumno más entre tantos otros. En el monasterio fue siempre don Manuel para sus circunstancias compañeros, un huested ilustre cuya categoría cultural era reconocida por todos los monjes. En el seminario hubo de someterse a planes y a disciplina en unidad. En la vigilia del ingreso apuntó un momento de desaliento que rechazó con energía. El catedrático, el ex subsecretario supo retroceder jerárquicamente a la categoría de alumno. Cuantas incomodidades y penurias le rodearon, "las soportó sin la menor queja y hasta con agrado".

Con anterioridad a su ingreso en el seminario le reintegraron a su cátedra, permitiéndole el obispo la salida cotidiana para desempeñarla. A diario, de nueve a once, el seminarista se trocaba en catedrático para dar su clase. Los domingos también tenía autorización para acudir junto a sus hijas y comía con ellas y con los otros familiares por él tan queridos. Lenitivos a una vida de renunciamento, y que se continuaban en exclusividad en el seminario, en donde se le autorizó para tener en su habitación una estufa eléctrica, una alfombra y diversas estanterías. No por eso dejaba de ser un número más en el conjunto de seminaristas.

Cuando regresaba de su clase en la Universidad desaparecía el profesor de Ética y se recobraba al seminarista que se situaba en las filas de sus condiscípulos y ocupaba un puesto cualquiera en el comedor, en la capilla, en las aulas. El que no domó fácilmente el impulso que altera un temperamento o minimiza una personalidad, se sometió de grado a la disciplina. Testimonio de excepción el que nos facilita a este respecto el rector a cuyo cargo estuvo su formación sacerdotal: "El señor Morente se sometió a la disciplina común del seminario, sin más excepciones que las que le concedió el señor obispo de salir diariamente a su cátedra de la Universidad y, los días festivos, a comer con sus hijas y nietos. Y lo que le permitían sus superiores: rara vez comer a su mesa en representación de los alumnos de carreras civiles y, en ocasiones, sentarse en el estrado de la presidencia en algunos actos públicos solemnes. En todos los demás actos era un colegial más; en el refectorio, en filas, en el recreo. Él se hacía la limpieza completa de su cuarto, salvo el caso, no frecuente, de que algún colegial, por deferencia y con el permiso consiguiente, se brindara a ayudarlo."

En todo hallaba satisfacción y descubría encanto. Ninguna excepción ni en trato, ni en comidas, ni en el orden jerárquico. Alternaba entre respeto con sus compañeros de cursos superiores, que tanto le admiraban y querían. Agradecía sumiso cuantas observaciones le hacían sus profesores y superiores. Solicitaba con reiteración el correctivo a lo que consideraba reprochable, por leve que fuese el yerro. El escrúpulo le llevaba a solicitar permiso para la comisión de cualquier acto que consideraba fuera de la disciplina.

Vida uniforme, sin cambios al paso de los días. Pero rodada de cariño y de respeto. La sencillez de su trato diario, la bondad que en su prodigalidad mostraba, le conquistaron el cariño de todos. "Hasta los pequeños, confirma el que fuera su rector, le tenían especial simpatía y respetuoso cariño, que a él le conmovía."

Ha dicho Bergson con acierto: "En mi concepto, el filósofo es, ante todo, un hombre que está siempre pronto, cualquiera que sea su edad, a rehacerse estudiando." Morente exégeta de la doctrina bergsoniana,

confirma este aserto de su filósofo preferido un tiempo, desde los albores de su vida en el seminario. Al ingresar se sometió a un examen “de universa philosophia”. Fue, asimismo, este examen una demostración de regreso, una rectificación de su pasado. Extraordinario el efecto producido en el tribunal por sus asertos. Incluso fue abrazado por un anciano examinador que se mostraba receloso de la reacción morentiana.

Realizó los estudios de Teología mediante dispensa pontificia en cuanto a la brevedad de los cursos. Cada trimestre se sometía a un examen extraordinario. Sentíase acuciado por alcanzar en breve el sacerdocio para seguir estudiando Teología.

Ofreció el seminarista-profesor los primeros frutos de su nueva dirección en el resonante sermón de la Purísima, que pronunció en 1940 por deferencia de sus compañeros del quinto curso de Teología, ya que era costumbre sortear entre ellos anualmente. El que ya había alcanzado el diaconado, no pudo acallar su preocupación, él tan señor de la palabra, que había tenido pendiente de las clásicas partes de su oración a los auditorios más diversos. Se sentía invadido ahora por un complejo de inferioridad.

El sermón fue una pieza meditada, considerada en sus elementos y bien conformada en su desarrollo. Contadas veces un orador sagrado, a no ser en el torneo de elocuencia y sabiduría de las Conferencias Cuaresmales, despertó la expectación que generaba Morente. Sobre la avidez del auditorio, las palabras del exordio comenzaron a abrir surcos de atención, luego de complacencia, finalmente de admiración. En el sermón, uno de tantos periodos significativos parecía dar testimonio de su caso: “Y no hay mayor desgracia para un hombre, que el apartamiento, desconocimiento y desvío de su vocación divina. Como no hay mayor ventura que la de reconocer, acertar y gozosamente ejecutar —con plena libertad de albedrío— la vocación sobrenatural que Dios le ha señalado. A veces tarda el alma en percibir y acatar su vocación divina, y tarda por propia culpa, porque desoye voluntariamente la voz de Dios y como sufre ceguera de soberbia mundanal piensa ser el propio dueño de su destino, en vez de entregarse sumisamente al llamamiento de la divinidad. Pues bien: la vocación sobrenatural de María fue singular y única: la de ser Madre de Dios. Desde toda la eternidad María estaba designada para ser Madre de Dios. A esta vocación divina, a ese llamamiento, no vaciló María un solo instante en responder.” Rozó su caso, frustrando con humildad que el yo tomase cuerpo.

Se ordenó de tonsura el 6 de octubre de 1940; de subdiácono el 27; de diácono el 24 de noviembre y de presbítero, el 21 de diciembre. Había recorrido con celeridad el camino al sacerdocio.

Redactó y caligrafió la participación del acontecimiento supremo

de su vida. Justo y expresivo el contexto. El siervo del Señor, Manuel García Morente, celebraría la primera misa en la capilla del Colegio de la Asunción el día 1º de enero de 1941, asistido por don Daniel García Hugles, profesor del seminario y canónigo, y don José María García Lahiguera, director espiritual de ese centro docente. Otro profesor del seminario, don Ramiro López Gallego, fue el encargado de la predicación.

Acontecimiento sobresaliente de la vida religiosa, académica y social de Madrid fue esta primera Misa de un misacantano, antiguo descreído que, tocado por la gracia, por la filosofía y el dolor llegaba al altar para consagrarse de por vida a su servicio. La unción del celebrante llegó al máximo grado de emoción cuando dio la comunión a sus dos hijas. Uno de los asistentes hubo de sostenerle el brazo en la augusta ceremonia.

Cierra áureamente este periodo de formación sacerdotal de Morente esta carta enviada por él al padre Comendador del Poyo, que lleva fecha del 6 de febrero. El nuevo sacerdote acredita en ella otra de sus cualidades, la gratitud: "Recibí oportunamente —agradecía en el alma— sus felicitaciones por mi ordenación de presbítero y por la solemnidad de mi primera Misa. ¡Cuánto me acuerdo de ustedes y del querido convento de Poyo, que tan dentro del corazón se me ha metido! Entre ustedes y aquellos venerables muros comenzó, ¡y cuán felizmente! mi nueva vida de piedad y religión. Entonces, la ascensión al santo sacerdocio de Cristo parecíame una meta lejanísima; me asaltaban mil dudas, mil preocupaciones, infinitos temores. Ustedes, sin más acción que su sola presencia, su vida tan santa, tan mansa, tan evangélica, llevaban a mi corazón la paz de Cristo y la confianza en la voluntad de Dios, que cada día veía yo más manifiesta e inequívoca. ¡Cuánta gratitud les debo!" Recuerda luego cómo han bastado dieciocho meses y tres días para la realidad de esa su primera Misa con la que Dios le ha inundado de favor y merced. Y la confirmación de lo que él ha comprobado, acaso con mayor seguridad que otros conversos: "Verdaderamente, los designios del Señor son inescrutables e incomprensibles."

La vida de Morente es una rectificación constante. El Diario de los ejercicios espirituales preparatorios para la recepción de las Sagradas Órdenes es un valioso documento donde volcó su espíritu y apuntaló sus decisiones. Lo psicológico y lo teológico, realizados por una prosa nítida, precisa, en la que cada palabra conserva su justeza de ensamble, reflejan la esencia de Morente. Firmó estas páginas el primero de octubre de 1940. A su final el aserto nunca por él desmentido en la brevedad de su vida como sacerdote: "Y haré firme propósito siempre de que ni éxitos ni fracasos sean parte a conmover en

lo más mínimo la quietud, paz y resolución en que me han puesto los Santos Ejercicios.”

Rectificación de vida, que pasa desde la brillantez de academias y salones a la modestia de una capilla conventual; rectificación de la Filosofía, derivando desde el imperativo kantiano y las afirmaciones contenidas en los juicios sintéticos, a los principios inmutables del que superó en fama a su maestro Alberto Magno, y cuya abundancia teológica le brindaba materiales para esa ampliación de conocimientos sobre el Ser Supremo que anhelaba desde su decisión sacerdotal; rectificación patriótica que se deslizó desde el desapego a los valores nacionales a su más cálida exaltación: “La historia de España es como un lento proceso de propia depuración, como un continuo ejercicio ascético encaminado a perfeccionar en la actuación temporal cierto ser colectivo, cierto modo de ser humano típico y peculiar.”

Lecciones, escritos, estudios en alternancia con su ministerio como capellán de la Asunción, en la calle de Velázquez, puesto que deseó para estar en los lugares en donde se educaron su esposa y sus hijas y en donde las tres se afianzaron en la fe.

De los dos últimos años de su vida habla la hija casada: “Atravesaba el jardín del convento cada mañana muy temprano para ir a la capilla. En invierno era de noche y pasaba con una linterna. En la capilla hacía su oración y se preparaba profundamente para celebrar la misa que decía con su habitual puntualidad.

”Después salía a sus clases a la Universidad y a cualquier otro quehacer o trabajo. A la hora de comer venía a mi casa y comía con nosotros. Era nuestra hora familiar: hablábamos, comentábamos, hacíamos planes, daba y recibía recados por teléfono y antes de las cinco se marchaba al convento para la bendición del santísimo.

”Regularmente no volvía a salir. Un día en semana iba al seminario; otras veces tenía algún acto o conferencia, o círculo, pero, en general, se recogía en mi casa donde leía, preparaba sus trabajos, tocaba el piano.

”Allí lo veo con nitidez, inclinado sobre su mesa de despacho. Su cabeza querida está ya calva hasta la mitad del cráneo, los cabellos de las sienes blanquean y los rasgos de su rostro se han afinado, se han ascetizado y su sonrisa es grave y frecuente. Bajo la barbilla ya no le veo la tradicional corbata masculina sino el cuello duro, redondo y blanco, único toque claro en la severidad de su negra sotana sacerdotal. Puesto en pie su figura se ha estilizado notablemente y ha adquirido una serena majestad.

”Fueron hitos de su vida sacerdotal-familiar la toma de hábito de Carmen en el noviciado de San Sebastián, en la que él ofició y pronunció una conmovedora homilía que conservamos, así como la del año siguiente en la recepción de los Primeros Votos.

"También en mayo de 1942 dio la primera comunión a mi hija, su 'nietecita', con un grupito de compañeras, en el Colegio de Velázquez. Al nieto ya no le dio tiempo a dársela.

"Los recuerdos de los últimos años de su vida —dice Carmen— están impregnados de una atmósfera de paz, suavidad, serenidad. Lo veo paseando conmigo, siendo yo joven religiosa, por los jardines de nuestra casa de San Sebastián o por los campos segovianos de Río Frío y hablándome de la oración, de su trato con Dios, que era lo que más le importaba ya en su vida.

"Mi último dolorido recuerdo se refiere al otoño de 1942. Todos los domingos por la mañana iba a nuestro colegio de Santa Isabel donde un grupo de religiosas jóvenes que estudiábamos diversas carreras universitarias, le escuchábamos interesadísimas las últimas corrientes de pensamiento y cultura. Lo que más profundizaba en aquellos días era la Ética de los valores de Max Scheler y con sencillez y amenidad nos comunicaba sus ideas y pensamientos.

"Un domingo, quizás el último de noviembre, se despidió de nosotras porque se iba a operar de apendicitis; 'una cosa sencillísima'. ¡Ya no lo volví a ver con vida!

"Algunas veces le habíamos oído decir, con gran sobresalto por nuestra parte, que su deseo era dormirse una noche para no despertar. ¡Y el Señor se lo concedió!"

A mediados de noviembre de 1942 agravóse su dolencia del aparato digestivo, crónica en él. Exceso de trabajo y penuria de descanso la exacerbaron. Se impuso la intervención quirúrgica. Para ello estaba bien preparado el enfermo, quien días antes hizo Ejercicios Espirituales en Chamartín. Los dirigió el padre jesuita Sánchez Robles, el que afirma que tuvo ocasión de comprobar la fe de Morente, quedando "plenamente convencido de la sinceridad de su conversión".

Realizóse la operación con buenos resultados. Euforia por el resultado e inmediata reanudación de tareas. Por breves días. Estaba próximo a tener efectividad el deseo de Morente de reunirse con el Amado. A primeros de diciembre tuvo que guardar cama de nuevo. No cesaba de escucharse el silbo del Pastor.

"Fue la mañana del 7 de diciembre de 1942, víspera de la Inmaculada y fue a mí —María Pepa— a la que correspondió el triste privilegio de encontrarle muerto en la cama. Tenía en la mano la *Summa Teológica* de Santo Tomás sobre la que trabajaba a la sazón. Sus últimas preocupaciones extrafamiliares fueron la suerte de Francia —país que tanto amaba— recién invadida por los alemanes, la educación de la juventud y la evangelización de "esos hermanos nuestros tan queridos: los intelectuales".

Sólo la ayuda de Dios tuvo en el tránsito. La ciencia certificó fallecimiento por embolia cerebral.

Amortajado con su sotana reposó todo el día en la capilla ardiente por donde desfilaron multitud de amigos, sacerdotes, compañeros, discípulos, personas de toda clase y condición. Con ornamentos sacerdotales abandonó la tierra el profesor a quien fue dado el prodigio, el caballero que, en opinión de Marañón, “estuvo siempre, aun en los momentos en que menos lo pareciera, en inminencia de derramarse hacia Dios”.

LUIS AGUIRRE PARDO.

Como filósofo original García Morente, sintetiza Alain Guy, introdujo dos innovadores conceptos: el del progreso y el de la intuición. En primer lugar, se trata de la distinción entre *proceso* y *progreso* (véase *Ensayos sobre el progreso*, inserto en este volumen). El *proceso* es un simple devenir de la naturaleza, de orden mecánico; el *progreso* es un rico devenir del espíritu, que descubre, hace suyos y desarrolla al máximo los valores mediante un esfuerzo moral continuo. Demasiados pensadores naturalistas confunden estas dos nociones. “Las cosas son lo que son; su consistencia material física o ideal, comprende su forma, su composición, sus propiedades; pero nada de eso que llamamos agrado, placer, deleite o pena.” En resumen, el progreso no es inherente a las cosas; “no reside en la cosa misma, sino en la conversión de la cosa en bien”. El filósofo madrileño busca justamente los principios *a priori* del progreso y después denuncia la crisis actual de éste, en la cual se da una degradación de todos los fines, que se escalonan en un plano sin horizonte alguno. El progreso no es solamente una cuestión cuantitativa; es preciso velar por la cualidad de sus objetos.

En segundo lugar, hay que señalar la clasificación de tres formas de *intuición*. La primera, la de Bergson, es totalmente *emotiva*; opera mediante una inmersión en lo más profundo de lo real, sin recurrir a definiciones, las cuales, por otra parte, serían imposibles, aunque con la ayuda, únicamente, de metáforas, como en la mística más elevada, y es capaz de captar los Valores. La segunda, la de Dilthey, es *volitiva* y se experimenta en la resistencia que los objetos oponen a la conciencia al revelarles su existencia (hace pensar en el sentimiento del esfuerzo de Maine de Biran). La tercera, la de Husserl, es *intelectual* y atrae la singularidad de cada representación poniendo entre paréntesis el problema del objeto para concentrarse exclusivamente en la esencia; puede servirnos incluso en las ciencias, cuya tarea es analizar las esencias dejando de lado su singularidad existencial.

La talla de García Morente como filósofo no es en absoluto desdénable, aunque su intensa vida se truncara prematuramente. En la confluencia del pensamiento francés y germánico, los cuales se desvivió generosamente por aclimatar a lo hispano, supo encontrar más allá del realismo y del idealismo, en un existencialismo muy comprensivo, pero exigente, el verdadero horizonte del problema del Infinito.

Hay quien se ha preguntado si la obediencia eclesiástica de García Morente en 1940 modificó su filosofía. ¿Barrería el tomismo, recomendado entonces por el papado a todos los clérigos, los análisis bergsonianos, orteguianos y fenomenológicos? Es lícito dudarlo, pues la fe ardiente y sincera del decano-sacerdote era perfectamente susceptible de acomodarse a los modos de pensamiento modernos. Por lo demás no disponemos de ningún indicio que nos autorice a concluir que se produjo semejante mutación. Las pocas conferencias o artículos que subsisten de este último periodo de García Morente (por ejemplo, los textos sobre el acto de fe) no revelan ningún rechazo de su pasado, salvo, evidentemente, el rechazo del inmanentismo y del indiferentismo religioso.

LA OBRA ESCRITA DE GARCÍA MORENTE

La estética de Kant, Madrid, 1912 (tesis).

La filosofía de H. Bergson, Madrid, 1917.

La filosofía de Kant, Madrid, 1917.

Ensayos sobre el progreso, Madrid, 1932.

Lecciones preliminares de filosofía, Buenos Aires, 1938.

Fundamentos de filosofía, Madrid, 1944.

Ensayos, Madrid, 1945.

Idea de la Hispanidad, Madrid, 1945.

Ideas para una filosofía de la historia de España, Madrid, 1957.

Ejercicios espirituales, Madrid, 1961.

Escritos pedagógicos, Madrid, 1975.

Escritos desconocidos e inéditos, Madrid, 1987.

ESTUDIOS Y ENSAYOS

G O E T H E Y E S P I N O S A

PROMETEO. LA METAMORFOSIS. EL FAUSTO

Más que una filosofía, ha sido y es el espinosismo una sensibilidad. No tuvo su hora en los años en que vivió el autor de la *Ética*. Era una sensibilidad romántica, y fue preciso que aguardara un siglo para prender en la generación de los jóvenes que, en Alemania, empezaron a predicar un nuevo credo sentimental y a realizarlo, plasmándolo en obras inmortales. Goethe es la cúspide suprema de esta imponente cordillera de genios. Detengámonos a escudriñar cómo vio y sintió y se asimiló a Espinosa.

Las primeras impresiones que Goethe recibió de Espinosa fueron de índole moral. He aquí cómo las describe: "Hallé, en nuestra biblioteca un librito, cuyo autor combatía con pasión a Espinosa, el originalísimo pensador... El librito no me hizo ninguna impresión, porque no me gustaban las controversias y prefería enterarme directamente de lo que un hombre piensa, en vez de oír decir a otro lo que hubiera debido pensar. La curiosidad, sin embargo, me hizo leer el artículo Espinosa en el Diccionario de Bayle... Empieza por calificar al hombre de ateo y dice que sus doctrinas son en extremo condenables. Mas luego confiesa que era hombre tranquilo, meditativo, aplicado a sus estudios, buen ciudadano, expansivo, muy pacífico; de suerte que parecía haber olvidado el autor del artículo aquellas palabras del Evangelio: "los conoceréis por sus frutos"; porque, en efecto, ¿cómo puede derivarse de máximas funestas una vida tan grata a Dios y a los hombres? Recordaba yo muy bien la tranquilidad y claridad que se apoderaron de mí, cuando recorrí las obras dejadas por Espinosa. Aún estaba muy impuesto en mi ánimo el efecto que me produjo su lectura; pero los detalles se habían borrado en mi memoria. Me apresuré a volver a leer los escritos de ese hombre notable y respiré de nuevo el mismo hálito de paz. Me entregué a la lectura de Espinosa y, al considerarme luego a mí mismo, pensé que jamás había tenido una visión tan clara del mundo..."

Esta impresión de paz y de luz clara sucedía, en el espíritu de Goethe, a una accidentadísima época de ajetreo sentimental. La filosofía de Espinosa y la amistad de Jacobi devolvieron al poeta la calma que tanto ansiaba. En *Poesía y Verdad*, nos ha dejado Goethe el relato encantador de su estancia en Pempelfort, con Jacobi y su familia. En el más maravilloso de los retiros campesinos, rodeado de espíritus

profundamente sinceros y ansiosos de perfección moral, transcurrieron veladas inolvidables. Jacobi, más versado en filosofía y particularmente conocedor de Espinosa, se expandía en pensamientos que eran como efusiones del corazón. "...Por la noche, después de habernos retirado a nuestras habitaciones, iba yo, dice Goethe, a buscarlo de nuevo; el reflejo de la luna temblaba sobre el ancho Rhin; apoyados sobre el balcón de piedra, nos abandonábamos deliciosamente a las místicas expansiones que brotaban abundantes en esas horas admirables de plena comunicación."

El asunto de esos coloquios era, invariablemente, Espinosa, Jacobi hallaba en el filósofo holandés un hondo sentimiento de lo suprasensible y divino. Goethe, una amplia visión unitaria de la naturaleza y del hombre. El primero sentíase afianzado en su confianza sentimental, en su filosofía del amor; el segundo encontraba allí la divinización de la naturaleza y la exaltación del hombre, como una criatura divina entre infinitos matices de la divinidad. Mas no sólo por el lado de la naturaleza le interesaba profundamente Espinosa. El temperamento de Goethe fue especialmente sensible a la impresión moral que se desprende de la *Ética*. El cuadro que Espinosa traza de la vida del hombre libre, el dominio de las pasiones, esa especie de absoluto poder sobre sí mismo, eran para Goethe como la pintura de una vida heroica y excepcional, sobre la que se cierne una belleza tranquila y serena, como la de un templo griego. Goethe aspiró, durante toda su vida, a esa superioridad ideal que domina lo bajo, lo grosero, lo feo.

Todo el mundo sabe cómo consiguió el poeta realizar ese ideal de olímpica impasibilidad. Desde el momento en que sintió la "divinidad de su cerebro" dedicóse exclusivamente a sí mismo y al arte. ¿Friedad? Imposible es suponerlo en el autor de *Werther*. ¿Orgullo? Si fue así, su orgullo era el orgullo del fuerte, que no es sino la conciencia de la propia misión:

Tiene Goethe una teoría de la inmortalidad, en la que es fácil vislumbrar rasgos de evidente origen espinosista. El organismo completo del hombre es como un sistema de mónadas eternas, puntos o átomos de sustancia espiritual. La muerte disgrega y disuelve ese sistema. Después de la muerte, las mónadas que componían el hombre van a buscar otras de su misma especie, donde quiera que estén, en el aire, en el fuego, en la tierra, en el agua. Las almas vulgares que no han sabido conquistar una naturaleza superior, por la acción y el pensamiento; las almas que se han alimentado de triviales imágenes y deleznares empeños, deshácese en la materia inerte, a la que en realidad pertenecen. Pero las almas excepcionales que han conseguido, por la acción y el pensamiento, transformarse y elevarse hasta una superior especie natural, éstas tienen un incalculable porvenir en el infinito. "Cuando se piensa en la eternidad de esas almas, no se puede

aceptar para ellas otro destino que el de tomar una parte eterna en las alegrías de los dioses, asociándose a la felicidad de que éstos gozan como fuerzas creadoras. A ellas está confiado el nacimiento, siempre nuevo, de toda creación." Espinosa, con majestuosa sencillez, afirma, en un teorema del libro IV, que sentimos y experimentamos nuestra propia eternidad.

La primera revelación pública del espinosismo de Goethe fue el fragmento de *Prometeo*. He aquí cómo nos explica él mismo el origen de esta obra: "...la fábula de Prometeo revivió en mí. Corté a mis medidas la antigua túnica del Titán y, sin más meditaciones, me puse a escribir..."

En el origen de los hombres están los titanes y entre ellos Prometeo, el más vigoroso y el más hábil. Es la fuerza creadora, plástica, que elabora la masa confusa de las cosas y, por último, forma al hombre, en el término de su titánica labor, al hombre que piensa y comprende y que, un día, cuando recoja en su mano la esencia de los cielos y la tierra, será el dueño absoluto del Universo. Y entre los titanes y los hombres, ¿qué viene a hacer esa dinastía intrusa de dioses holgazanes y caprichosos? Caiga sobre ellos el desprecio de los que trabajan, del héroe de la acción, del obrero, del hombre, de Prometeo. "Nada por encima de mí, nada por debajo", dice el Titán. Y Mercurio replica a estas orgullosas palabras: "¿Y el destino?" Prometeo entonces contesta: "¡El destino, la fatalidad!" ¿Reconocéis vosotros, los dioses, su poderío? Pues yo también lo reconozco y os digo entonces: ¡Salid de aquí, que no obedezco a vasallos!" Y añade luego, en tono de máximo desprecio: "Nada conozco bajo el sol más pobre y vil que vosotros, los dioses. ¡Júpiter! ¿Honrarte yo? ¿Por qué? ¿Imaginas que voy a odiar la vida y huir a los desiertos, porque no todas las flores de mis sueños han dado sus frutos? Aquí me ocupo en crear a los hombres, a semejanza mía, una raza como la mía, que sufrá, lllore, goce y te desdeñe, como yo".

El *Prometeo* de Byron es el hombre que lucha contra el destino y triunfa, por el indomable poder de su libertad fuerte. El Prometeo de Goethe es el hombre que vence la fatalidad por medio de la fatalidad misma, y domina la naturaleza por medio de la naturaleza misma. Vasallos del destino son también los dioses, por propia confesión. Mas el hombre y el titán Prometeo son el destino mismo, consciente y reflexivo.

El *Prometeo* de Goethe fue la causa inicial de que Espinosa fuera descubierto en Alemania y desde aquí en el mundo. Jacobi nos refiere el caso:

"...Siempre había yo profesado un gran respeto a Lessing, sobre todo desde que leí sus polémicas teológicas y su *Parábola*. Tenía grandes deseos de conocerle. Me escribió en 1779. Fui a verle a Wolfen-

büttel. Entre otras cosas, dile a leer el poema de *Prometeo*, de Goethe. Lejos de escandalizarse, Lessing se declaró muy satisfecho de la forma y del fondo. “El punto de vista del poema, dijo, es también el mío... Uno y todo, éste es mi lema. —¿Es usted, pues, espinosista?, le pregunté. —Si he de clasificarme de algún modo, contestó Lessing, diré que sí, que soy espinosista.” En este momento fue interrumpida nuestra conversación. Al día siguiente vino Lessing a buscarme. No le oclaté que me había sorprendido y afligido su declaración, pues, entre otras cosas, había venido a buscarle para que me socorriese contra Espinosa. “No hay más filosofía, me contestó, que la de Espinosa. —Es posible, repliqué, pues el determinismo consecuente conduce al fatalismo y todo lo demás nace de ahí. —Vamos a poder entendernos, dijo entonces Lessing...”

A la muerte de Lessing, Jacobi, enterado de que Mendelssohn preparaba un libro sobre la vida y opiniones de Lessing, creyó deber comunicarle su conversación con el autor del *Laocoonte*, informándole de que, por lo menos en los últimos años de su vida, Lessing fue partidario de Espinosa. Mendelssohn contestó arrogante, despreciativo e irónico, dando a entender que Jacobi no sabía una palabra de filosofía e ignoraba a Espinosa. La réplica de Jacobi fue tal, que Mendelssohn hubo de recoger gran parte de sus dichos y entablar una polémica en toda regla. La lucha tuvo gran resonancia. El nombre de Espinosa empezó a conocerse. Leyéronse sus obras. Cundió su doctrina, y por último alcanzó el grado de influjo, consideración y respeto que merecía. Las nuevas generaciones no podían satisfacerse ya con el banal racionalismo de los epígonos de Leibniz. Y Kant aún no había publicado la *Crítica de la razón pura*.

Difícil es limitar y definir con exactitud la parte que corresponde a Espinosa en la idea que Goethe tiene de la naturaleza. Goethe no elaboró nunca —y no pudo, por tanto, exponer— un sistema coherente y cerrado de conceptos filosóficos. Además, la acción de Espinosa sobre Goethe no fue propiamente filosófica; fue una sugestión, un empuje, una cierta manera de concebir los problemas. “Cuando leo a Espinosa, me parece que lo comprendo, es decir, que nunca me parece contradecirse, y ejerce sobre mi modo de sentir y de obrar la más saludable influencia. ... Cuando la filosofía se propone hacer distinciones, no me siento propio para ella, y hasta puedo decir que a veces me ha sido nociva, porque me ha desviado de mi marcha natural. Mas cuando trata de encontrar la unidad de las cosas; cuando fortifica la convicción espontánea que tenemos de que formamos una sola y misma cosa con la naturaleza; cuando asegura esa convicción y la transforma en una intuición profunda y tranquila, entonces la filosofía es para mí bien venida.” Esto nos indica claramente que para Goethe no hay más filosofía que la de Espinosa, y también —y esto

es más importante— que lo que Goethe ha sacado de la filosofía de Espinosa ha sido principalmente el transformar su convicción espontánea en intuición profunda y tranquila. Lo que Goethe era y sentía naturalmente, Espinosa se lo ha elevado a un grado más preciso de consciencia. En suma, Espinosa ha ayudado a Goethe a descubrirse a sí mismo su espontáneo concepto del mundo.

Observemos el modo cómo ejercitamos nuestros sentidos. Pronto advertiremos que en realidad no vemos ni oímos sino aquello que estamos decididos a ver y oír. El mundo que nos rodea es un apéndice de nuestro corazón. Al abrir nuestro espíritu a la contemplación de la naturaleza, ya de antemano nos hemos reservado nuestro personal lote de sensaciones. Un mismo lugar del universo reviste tantas diferentes formas como espectadores distintos. El pintor ve luz y colores; el botánico, plantas; el poeta, sentimientos, y el filósofo, conceptos, porque todos estos hombres llevaban en su interior: unos, luz y color; otros, plantas; otros, sentimientos; otros, conceptos. El naturalista que examina los seres vivos verá claramente en ellos, ora las diferencias específicas, ora las semejanzas universales, según haya concebido previamente el mundo como diverso o como idéntico en sus manifestaciones. Y la originalidad del artista, y aun del sabio, no consiste en otra cosa sino en que enseñan a ver el mundo de una manera inédita, añadiendo así al tesoro de la cultura humana una nueva forma, un nuevo cristal a través del cual podemos percibir un mundo también nuevo y desconocido.

Acércase ahora Goethe a la naturaleza, provisto de un nuevo instrumento de visión; la idea de la unidad fundamental de los seres. Es Espinosa quien le ha proporcionado ese instrumento, o por mejor decir, Espinosa le ha recordado que lo tenía y le han invitado a servirse de él. Y al mirar Goethe el mundo a través de este nuevo prisma, percibe ahora formas y leyes inéditas. En el Jardín Botánico de Padua le llamó la atención una palmera; advirtió que las primeras hojas simples, lanceoladas, salían de la tierra misma. Conforme iba su mirada ascendiendo por el tronco iba percibiendo hojas que, siendo semejantes, se apartaban ya un poco del tipo primero, y la división interior de la hoja iba acentuándose paulatinamente hasta llegar a las más altas, que ya estaban francamente divididas. Rogó al jardinero que le cortase muestras de los distintos tipos sucesivos. Siguió recogiendo febril observaciones, datos y dibujos. “A mi llegada a Sicilia, la identidad primitiva de todas las partes del vegetal era, para mí, un hecho demostrado.”

Cuando regresó a Weimar escribió su célebre ensayo sobre la *Metamorfosis de las plantas*, en donde expone la idea, decisiva en la historia de la botánica, de que todos los órganos del vegetal; cáliz, coro-

la, pistilo, frutos, etc. . . , no son sino transformaciones de un órgano único fundamental y primitivo: el cotiledón.

La producción científica del poeta fue bastante mal acogida por los profesionales y por el público. Este se figuraba la obra como una especie de poema de la vegetación, una mitología de las plantas, a la manera de Ovidio; sorprendióle, pues, desagradablemente la severa técnica de Goethe. Los profesionales empezaron burlándose, pedantes, de lo que llamaban fantásticas concepciones. Pero Keiser escribió: "La metamorfosis es ciertamente la concepción más grande que se ha formado un hombre del mundo vegetal." Y Saint-Hilaire daba cuenta a la Academia de Ciencias, de París, del libro de Goethe en estas palabras: "La obra pertenece al pequeño número de las que no sólo immortalizan a sus autores, sino que son por sí mismas inmortales."

La idea de la unidad fundamental de los seres, el concepto espinosista de la naturaleza, lo ha visto Goethe realizado en la planta simbólica, que él llamaba *experiencia*, y que muy profundamente llamó Schiller *idea*, en una famosísima conversación con Goethe. Desde este instante el mundo todo se revela al poeta en un nuevo aspecto, porque, como Fausto, lo ha evocado con nuevas mágicas palabras. A la voz de unidad y transformación acude solícita la naturaleza, ostentando ante los ojos del pensador su rodaje de semejanzas fundamentales. Y, como en el reino vegetal, también en el animal descubre Goethe las afinidades profundas. La arquitectura de los huesos en los animales y en el hombre, parecía que debía obedecer a una ley de lentas transformaciones, de tenues metamorfosis. En su *Introducción a la anatomía comparada, fundada en la osteología*, se esforzó por reducir todos los huesos del esqueleto a un solo tipo fundamental: la vértebra, como había reducido los órganos de las plantas al tipo fundamental del cotiledón.

Por último, animado por el mismo afán de unidad, emprendió el estudio científico de otro trozo del Universo que sorprendía su ánimo: la luz. Y si en este punto no tuvo la misma fortuna que en los dos anteriores, por lo menos sus trabajos de óptica han sido el origen de la teoría de los colores complementarios.

Siempre, pues, la especulación metafísica de Goethe se desenvuelve en el mismo sentido, hacia un panteísmo naturalista, que muestra imborrables las señales de la garra de Espinosa. No contento con buscar para cada serie de fenómenos un fenómeno primario, germen y núcleo de los demás, una experiencia de semilla (o una idea, según Schiller), quería reducir esas matrices de la naturaleza a una sola substancia viviente y agente en todo el universo, una substancia pródiga de formas, fecunda en sus productos, pero siempre idéntica y constante en su ser íntimo. Dice en uno de sus aforismos: "Propiedad fundamental de la unidad viva: dividirse, reunirse, expandirse en lo universal, per-

sistir en lo particular, transformarse, especificarse. Formación y agotamiento, creación y destrucción, nacimiento y muerte, todo obra en el universo.”

De sí mismo ha dicho: “Como artista y poeta, soy politeísta; como naturalista, soy panteísta.”

Han transcurrido dieciocho años desde que Goethe y Jacobi juntos, en el castillo de Pempelfort, conversaban de filosofía y comentaban a Espinosa. Vuelve Goethe a casa de su amigo, cansado, humillado, rendido, después de la desastrosa campaña de Francia. Vuelve anheloso de revivir aquellas inolvidables veladas de pura expansión intelectual. Y al pisar de nuevo los umbrales de la mansión amiga, encuentra la misma encantadora hospitalidad, la misma paz sedante y reposada de aquella familia cariñosa. Pero han pasado dieciocho años. Jacobi y Goethe han vivido mucho, cada uno por su lado; han pensado mucho, han sentido mucho. Ahora, en presencia uno de otro, se aparecen súbitamente como extraños y muy lejanos. Esta es una de las crueles experiencias que nos trae la vida. He aquí al amigo con quien hemos convivido largamente, en plena y entera comunión de almas; toda idea, toda emoción era doble y compartida; adivinábanse y penetrábanse nuestros espíritus. Ahora, de nuevo reunidos, hablamos. ¡Oh dolor! Nuestro amigo es otro hombre, habla otra lengua, que no comprendemos ya ni sentimos. Y nosotros somos también distintos; y en los ojos de nuestro amigo se apaga tristemente la encendida ilusión, que también cultivábamos, de revivir el pasado.

En verdad Jacobi no había sentido nunca el espinosismo; lo había entendido y comprendido como una necesidad dialéctica; pero no como una viva realidad. La filosofía de Espinosa era para él la perfección irrefutable de la razón en ejercicio. La razón humana, puesta a pensar, no puede construir sistema más perfecto y coherente que el de Espinosa. Pero precisamente esa perfección intelectual, que hace que la *Ética* sea irrefutable, es la que nos obliga a abandonarla y, por lo tanto, a renunciar para siempre a la razón. El pensamiento de Jacobi entra bien en el siguiente amplio silogismo: todo sistema de razón consecuente y coherente conduce por fuerza al espinosismo; el espinosismo empero es inaceptable porque nos priva de evidentes verdades, como son la libertad, la finalidad, Dios; luego la razón es incapaz de establecer esas verdades y debemos acogernos al sentimiento, única fuerza capaz de proporcionarnos esas realidades supremas. Hay que dar el salto mortal, como dice Jacobi; hay que renunciar a la razón y acudir ingenuamente a las espontáneas afirmaciones sentimentales.

Goethe, en cambio, había ido desarrollando un sentido totalmente opuesto, como hemos visto en las páginas anteriores. Así su moral de la superación y de dominio, su poética de la luz y de la claridad, su

ciencia de la unidad natural del universo tenían que chocar por fuerza con la teología sentimental que Jacobi ofrecía ahora al despreciador de las flaquezas y enamorado de la vida. No pudo haber avenencia. Hablóse de filosofía y se planteó la cuestión de si la materia es en sí misma muerta o inerte. Goethe no podía admitirlo. En la escala toda de los seres veía polarizaciones, tendencias, afinidades profundas, movimientos irreductibles al mecanismo puro, todo lo que él llama su hilozoísmo. Entre su propia facultad poética y la espontánea fuerza de producción de los árboles, no quería admitir diferencia alguna. Y cuando se refiere a esta identidad, acude explícitamente a Espinosa, atribuyéndole la paternidad de esa concepción. De Espinosa tomó la fórmula sintética "*Deus, sive natura*" y, resumiéndola aún más, forjó una sola palabra con ambos términos, para dar plena expresión a su panteísmo: el Dios-natura, *der Gottnatur*.

"Has nacido, decía Merck a Goethe para dar a la realidad una forma poética. Tu tendencia, tu dirección inevitable es transformar la realidad en poesía, la naturaleza en arte." Efectivamente había en Goethe, como en el Doctor Fausto, dos naturalezas, la una que se aviene a buscar el secreto de la vida, en el paciente estudio de las formas de los seres, rompiendo así su armonía y mutilando su esplendor, y otra que, poética y creadora, realiza en síntesis viviente la muchedumbre de impresiones recibidas. Con razón pudo servir de emblema a su larga y gloriosa vida el título que puso a sus memorias: *Poesía y realidad*.

Al intentar penetrar en el *Fausto*, ese otro mundo de puras ficciones bellas, superpuesto al mundo de las verdades, nadie puede desprenderse de un hondo temblor religioso, grave emoción cósmica ante un lugar augusto y único. Las creaciones poéticas de Goethe son como un segundo universo, un universo elevado a potencia sentimental. Entrar por ese esplendor con el ánimo interesado, en intenciones de interpretación filosófica, es como mutilarlo, limitarlo, empañar el brillante resplandor de su vida. Las palabras humildes, que vamos a escribir sobre el *Fausto*, sean como la expresión de uno de los infinitos aspectos que pueden ofrecer esas inagotables realidades. Otros hombres, nosotros mismos, con otras preocupaciones, veríamos en ellas cosas bien distintas, como en la naturaleza misma advertimos sucesivamente innumerables aspectos, todos reales y ninguno exclusivo.

Como *Prometeo* fue un adiós a vetustas concepciones y una aurora de nuevas realidades, es el *Fausto* un desarrollo integral de la nueva intuición poética, de la vida misma con su eterno movimiento, su tejer y destejer sin tregua, sus formas, sus nacimientos y sus muertes, sus metamorfosis, sus abismos, por donde circula una savia eternamente joven, inagotable. En cada uno de sus tipos, ha plasmado Goethe algo que trasciende del momento y del lugar; todos tienen

un sentido, mil sentidos; todos son como un prisma de purísimo cristal que irradia mil rayos luminosos de inapagable fulgor. Fausto, Mefistófeles, Margarita han sido pensados y creados *sub specie aeterni*, en plena comunión con el genio central del universo.

Mefistófeles es la negación: "Soy el espíritu que sin cesar niega; y con razón, porque todo lo que recibe la existencia es digno de perecer y más valdría que nada naciese. Todo eso que llamáis pecado, destrucción, el mal, en suma, es mi elemento propio." Lo que caracteriza a Mefistófeles es, pues, la negación y el mal. Y nótese cómo, muy de acuerdo con Espinosa, Goethe identifica, en Mefistófeles, el mal y la negación. El pecado es el error, y el error no es otra cosa que la limitación, la negación de la verdad. Frente a este principio, Dios representa la afirmación, la actividad, el bien, la infinita producción de innumerables formas que nacen, mueren y resucitan sin cesar. Mas ¿son Dios y Mefistófeles acaso dos fuerzas, aunque contrarias, iguales en poder y eficacia? No, Mefistófeles, que es el error y la negación, no tiene, en el fondo, ninguna realidad; no es nada positivo. Es el límite, la impotencia, la privación, la carencia de verdad; es la falsedad tal como Espinosa la concebía, como una simple falta de conocimiento. Mefistófeles conversa con el Creador que tolera y hasta utiliza su presencia para hostigar al hombre. "La actividad del hombre, dice el Creador en el prólogo en el cielo, se duerme con excesiva frecuencia; el hombre se complace entonces en un absoluto reposo. Yo le doy con gusto un compañero como tú, que estimula y opera y, en su calidad de diablo, debe obrar." Mefistófeles es, pues, en la tierra, la duda nueva que nace del problema resuelto, la conciencia de la imperfección que aqueja a la obra recién terminada, el límite de nuestra capacidad activa; por lo tanto, también es estímulo que nos empuja a nuevos problemas, nuevas creaciones y actividades. No se manifiesta, como Dios, en la realidad espléndida, en la plena ley de la naturaleza, en el derroche de infinitas formas y matices. Mefistófeles se esconde, se disfraza, penetra en nuestro ánimo por resquicios invisibles, susurra a nuestro oído su eterna canción de descontento, crítica y sarcasmo, esperando con paciencia el resultado de su infección, que será precisamente una salutífera reacción activa que nos lanza en empresas nuevas y siempre mayores, Mefistófeles, que sabe su condición lógica y filosófica, aparece a los ojos de Fausto en traje de estudiante y usa para definirse, los términos de la escuela: "yo soy la nada que ataca a lo real donde quiere que lo real se produzca".

Siendo Mefistófeles la negación y el límite, es también la multiplicidad, la diversidad. Estos conceptos son idénticos, en Espinosa. La diversidad nace de la negación. "Yo no soy más que una parte de lo que al principio fue todo, una parte de las tinieblas que reinaban

antes de la luz, una parte del caos que se agitaba antes de que la masa confusa de las cosas recibiese su orden y su ley."

Mefistófeles, siendo la negación y la diversidad, es también la pasión y la servidumbre. Mefistófeles obedece; no manda. En el fondo, Fausto puede siempre más que él; lo arrastra en pos de sí y Mefistófeles tiene que ir siempre a buscarlo, esclavo realmente de este mismo a quien quiere vencer y reducir. Desprecia a los hombres y les teme; está bien educado, es galante y mundano, pero sus maneras y su ingenio encubren un alma destructora y cruel. Goza en sembrar la indecisión, la duda, la discordia. Maneja el sarcasmo; y, por definición, el amor está lejos de su esencia. Nada le interesa, nada afirma, a nada aspira; su ser no persevera porque su ser es negativo y contradictorio.

Por eso Margarita siente hacia él una instintiva repulsión y le dice a Fausto: "Ese hombre que tienes a tu vera, le aborrezco en el fondo del alma. Nada me hiere tanto en el corazón como su odiosa faz. Su presencia me revuelve la sangre... No quisiera vivir con sus semejantes... Bien se ve que no toma interés por nada; en su frente lleva escrito que no puede amar a nadie en el mundo. Y este sentimiento me domina de tal suerte que cuando llega y se acerca a nosotros me parece, en verdad, que ya no te amo." Hasta la pura fuente de amor se agosta al sentir cerca la áspera odiosidad que mana del espíritu maligno.

Margarita, la pura fuente de amor, es la vida de la naturaleza, alma cándida, cuerpo cándido, perfecta adecuación. No siendo ella la ciencia, no puede haber en ella error ni negación. Pero es algo más que la ciencia lenta y sistemática de la razón; es la intuición directa que, como rayo de luz clara, va derecha a su término, realizando, sin embages, su propia esencia. En su amor está la beatitud; su ignorancia es el más elevado y adecuado conocimiento. Mefistófeles no puede acercarse a ella, no puede ascender hasta ella. Fausto no la comprende y, sin embargo, en sus cabellos rubios, junto a su ruca, busca la infinita paz con invencible anhelo. Ella no puede leer, en el alma de su amante, las dudas, los anhelos, las contradicciones; por eso mismo es ella infinitamente superior a Fausto. La luz no ve las tinieblas; la verdad no ve el error, la unidad no ve la diversidad; pero luz, verdad, unidad son lo eternamente refulgente y supremo, superiores en un infinito, a las tinieblas, al error, a la diversidad.

Fausto es el hombre. El insensato aspira a lo infinito. Dios le conoce bien cuando dice de él: "quiere las más hermosas estrellas del cielo y toda sublime voluptuosidad terrestre; nada de lo cercano ni de lo lejano puede calmar la agitación profunda de su corazón". Y añade en seguida: "Por muy equivocado que esté, me sirve todavía; yo le conduciré pronto a la luz."

Fausto no es la limitación, la negación; sino el saber limitado, el

fragmento de verdad, el hombre finito e imperfecto. Por eso sufre y pena y aspira a completarse y comprender lo infinito. Sabe que su esencia es mísera y rudimentaria; quiere completarla y, no consiguiéndolo, se desespera y acongoja. Busca, anheloso, su salvación. Y al fin y al cabo será salvado, porque quien busca encontrará, que el destino del hombre es buscar y buscar sin descanso. Dos veces, sin embargo, aparece a Fausto la verdadera vía de la salvación: la naturaleza. Pero en su ceguera no la reconoce, y dos veces se aparta de ella. El doctor abre la ventana de su laboratorio. A raudales entra la blanca luz de la luna. “¡Blanca amiga! Me has aparecido entre mis libroles y mis papeles. ¡Ah! ¡Si yo pudiera, en las altas cimas, andar, alumbrado por tu dulce claridad, volar con los espíritus por encima de tus cavernas, correr por las praderas entre tus pálidos rayos, y libre de toda la humareda de la ciencia, bañarme en tu rocío!” Y en el arrebatado lírico, asciende Fausto casi hasta tocar la salvación ansiada. “¿Soy acaso un dios? ¡Todo se esclarece! La naturaleza creadora se revela a mi alma... Todo se agita para la obra universal. ¡Cómo opera, se agita y vive cada cosa en otra! ¡Los poderes celestes suben y bajan, pasándose de mano a mano los cubiletes de oro; se lanzan del cielo a la tierra, con sus alas, de donde emanan bendiciones y hacen vibrar el universo en un armonioso acorde.” Fausto, empero, no emprende la buena senda. Decae su ánimo: las dudas vuelven a apoderarse de su espíritu. El instante pasó.

Otra vez volverá; la última. El espíritu de la tierra, enérgicamente evocado por Fausto, aparece como espectro flameante y explica su esencia. “En las olas de la vida, en la tormenta de la acción, subo y bajo, voy y vengo; nacimiento y muerte, mar eterno, labor varia, vida ardiente. Así trabajo en el ruidoso taller del tiempo y tejo la túnica viviente de la divinidad.”

Pero esta vez tampoco comprende el doctor. Cree tener por fin la clave del misterio y dice: “Tú que circulas por el vasto mundo, espíritu laborioso, ¡cuán cerca me siento de ti!” Pero el espíritu se indigna de tanta presunción. “Tú igualarás, sin duda, al espíritu que concibes; pero a mí no.” Y desaparece. El segundo instante ha vuelto a pasar. La primera vez Fausto se pierde por temor; la segunda se pierde por orgullo. Todavía la pasión lo guarda en sus redes. Aún su mente es mezcla informe de verdad y error.

Ahora Fausto va cayendo y levantándose como un hombre ebrio, como un miope, que confunde las cosas y, buscando lo que apetece, encuentra lo que odia. La fatalidad le espera, un día, volviendo del campo, en la fiesta de Pascua. Entrégase a la magia, a lo oscuro y tenebroso; llama a Mefistófeles, la negación; Mefistófeles acude diligente. Ambos recorren el mundo. Fausto, otra vez, toca casi la salvación. Margarita, cándida y clara luz, es para él un misterio tanto

mayor cuanto que ni sospecha que es un misterio. El entusiasmo y la negación, el amor y la ironía, la actividad febril y el sarcasmo, Fausto y Mefistófeles, andan por la vida juntos, fieles copias de la humanidad, entregada al dolor y a la pasión por su ignorancia y su ceguera. En la *Ética* de Espinosa, parte cuarta, cuyo título es "De la esclavitud humana o de la fuerza de las pasiones", hallará el lector en recortados teoremas matemáticos un cuadro semejante de los tumultos del corazón.

El influjo de Espinosa sobre Goethe ha sido profundo y fastuoso. Aun cuando el humilde artífice, que ganaba su vida pulimentando lentes, no tuviera otra significación en la historia de la cultura, bastaría ésta para franquearle, del brazo de Goethe, las puertas de la inmortalidad.

Revista General, 1918.

EL "CURSO" DE ORTEGA Y GASSET

El curso de filosofía dado por Ortega y Gasset en los meses de abril y mayo constituye un acontecimiento de importancia tanta, que desde hace muchos años no se ha producido otro que pueda ponerse en parangón. Si a alguien le pareciese exagerada esta afirmación, ruégole que medite las razones siguientes.

I

En primer término podemos poner los motivos nacionales. Este curso de filosofía representa la incorporación definitiva de España al río caudal de la cultura humana contemporánea. No puede negarse que, de las distintas labores en que se distribuye la obra cultural del hombre, las filosóficas ocupan la posición central. Las demás modalidades —el arte, la ciencia, el trabajo agrícola, industrial, comercial, la vida social, la vida política— son en cierto sentido secundarias y derivadas, puesto que necesitan apoyarse en fundamentos ajenos a ellas mismas o manan de hontanares que suponen otros veneros más radicales. La filosofía, en cambio, es esencialmente, por definición, pensamiento autónomo, que no necesita de nada otro para existir. Cualquier arte, por hondo y amplio que sea su desarrollo, por sensible que responda a todas las conmociones del espíritu, es eso justamente: una respuesta, un índice, una resultante de más recónditos movimientos, acaso sentidos oscuramente por el alma del artista, sin que éste los traduzca en conceptos claros y universales. Todo arte se sustenta, pues, sobre un método de ser y de pensar que constituye el núcleo más profundo de su época: su filosofía. Todo arte implica una filosofía. Y otro tanto puede decirse de las formas sociales, económicas y políticas. Puede decirse incluso de las ciencias. Cualquier ciencia, por amplio y general que sea su objeto, se refiere sin remedio a ese objeto, aislándolo de los demás objetos; es decir, entresacando una parte de la realidad total, con exclusión de todas las demás partes. La ciencia es exclusiva, particularista. Ahora bien: todo particularismo supone que sobre lo que excluimos tenemos, bien que acaso imprecisas, algunas ideas o nociones. Las ciencias particulares se fundan, por lo tanto, en ciertos pensamientos, más o menos claros y conscientes, acerca de esas otras cosas a que las ciencias no se refieren y acerca de la relación de estas cosas con el objeto propio de la investigación científica especial. Todo pensamiento científico es, pues, heterónomo: recibe leyes

de la parte de realidad a que no atiende directamente; supone algo previo, algo que rebasa los límites de su objeto. En cambio, la filosofía no supone nada. Es el único conocimiento que no tiene supuestos previos. Así, pues, toda ciencia particular implica una filosofía. En toda actividad mental, por modesta, por práctica que sea, van incluidas ideas —a veces oscuras e inexplicitas— acerca del conjunto de cuanto existe. Hay, por lo tanto, una *philosophia perennis*, como la llamaba Leibniz, que palpita en el fondo último de todo pensamiento humano. El esfuerzo más generoso y noble de la mente, en todo momento histórico, consiste en extraer y expresar con la mayor claridad posible ese último aroma del espíritu. La filosofía es el producto más delicado y quintaesenciado del afán cultural.

Ahora bien: recordad el anhelo que desde hace más de treinta años sentimos con creciente vehemencia los españoles. Hace más de treinta años que venimos anhelando justamente nuestra incorporación plena a la obra de la cultura universal. Venimos anhelando que nuestra labor ahonde cada vez más en los planos de la vida culta y se extienda por los ámbitos de lo universal. Un profundo, clarividente amor a nuestro pueblo, tan singularmente dotado de cualidades intuitivas, artísticas, vitales, llevó a muchos y buenos ingenios a plantearse el llamado problema de España, esto es, a indagar las causas que habían postrado a nuestro país en el curso de estos últimos siglos, y a buscar los remedios que pudieran sacarlo de esa postración y hacerlo desembocar en la ancha corriente de la cultura. Ya el solo hecho de plantear semejante problema constituía un inequívoco signo del despertar hispano. El alma de España empezó a revivir desde el momento mismo en que empezó a preguntarse por qué no vivía y qué había de hacer para revivir. Pascal, acuciado por el puro amor de Dios, y buscando anheloso la divinidad, llega de pronto a la satisfacción mística suprema al darse cuenta de que buscar a Dios es ya poseerlo. Y exclama: “¡Dios mío! Yo no te buscaría tanto si no te hubiese encontrado ya.” Igualmente España celebró el primer acto de su posesión en el instante mismo en que comenzó a buscarse. Y a partir de este instante el esfuerzo fue incesante, dramático, conmovedor. En todos los órdenes y modos —y modas— de la vida: en arte, en ciencia, en industria y comercio, nuestra aspiración más profunda y arraigada —incluso para los mismos que se burlaran de ella— ha sido “europeizarnos”, como por entonces se decía; ha sido despojarnos de nuestro localismo, de nuestro hermetismo provinciano, para elevarnos cuanto antes a valores universales. A Francia, a Alemania, a Inglaterra fueron nuestros jóvenes más estudiosos en busca de métodos y orientaciones, deseando incorporarse al pensamiento del mundo, no solamente por modo pasivo, como receptores, sino por modo activo, como productores y propulsores del gran desarrollo cultural. Y los éxitos que se han obte-

nido no han sido ciertamente despreciables. A la escuela biológica de Ramón y Cajal se han añadido la filológica de Menéndez Pidal —con sus discípulos Américo Castro, Tomás Navarro, etcétera— y la física de Cabrera, sin contar otros muchos esfuerzos que han contribuido en no pequeña medida a enaltecer el valor de la ciencia española de nuestros días.

Pero al mismo tiempo que nuestro anhelo de incorporación a la cultura universal iba intensificándose y lográndose por partes, producíase el correspondiente y natural fenómeno de un creciente interés hacia los temas de la filosofía. La obra de Ortega y Gasset iba penetrando cada vez más en la conciencia de círculos amplios y variados. Sería un error profundo el creer que este notorio aumento del interés filosófico se debe exclusivamente al singular atractivo de la forma literaria con que Ortega y Gasset, escritor de primer orden, envuelve sus pensamientos más profundos. No. En esta reciente afición a la filosofía reside positiva, innegablemente, un interés auténtico por los temas filosóficos. Los hechos hablan. Los libros de filosofía se publican hoy entre nosotros —ya en forma de traducciones o de exposiciones— con éxitos cada día mayores. Y si es cierto que esta predilección por los temas filosóficos constituye un rasgo general de nuestra época en todo el mundo, también debe subrayarse el hecho de que ese rasgo general contemporáneo se marca especialmente en España con caracteres —relativamente— superlativos. Hay libros filosóficos que se han traducido al español del alemán, y no al francés; los hay cuya edición española ha obtenido éxitos de lectura incomparablemente superiores a los de la edición francesa. Otro tanto puede decirse de las conferencias filosóficas. Los españoles las oyen hoy con insospechado deleite. Sin duda, a las conferencias de Ortega y Gasset habrán asistido personas a quienes no un puro interés objetivo, sino otros motivos, hayan impulsado. Pero no creo que sean muchas esas personas. El género de atención que el público ofrecía a la palabra precisa y coloreada del conferenciante era de tipo predominantemente ideológico. Seguía-se con emoción la peripecia dialéctica del pensamiento, más aún que la redondez y brillo de las metáforas o de los símiles.

Este fenómeno de una afición particular a los temas filosóficos no es, empero, de extrañar en los españoles de hoy. Lo creo consecuencia natural de ese afán primordial a que aludía antes, de ese anhelo de europeización, de ese apetito de intervención directa en la obra de la cultura universal; porque esos afanes y anhelos no llegan a su plena satisfacción sino cuando la labor creadora, original, pone mano en los temas esenciales, esto es, en los temas filosóficos. La afición que ahora sienten los españoles a la filosofía es el síntoma patente de que están llegando a la madurez cultural, de que los esfuerzos de

estos treinta últimos años reciben al fin su premio. La labor subterránea y continua de esos deseos ha actuado sobre las almas en dos sentidos: por una parte ha ido preparando los ánimos para la filosofía, predisponiéndolos, aficionándolos a la actitud filosófica; por otra parte han ido sosteniendo y alentando el maduramiento interior de un excelso representante de nuestra mentalidad española y le han ayudado y excitado a afirmar, cada día más robusto y amplio, su dominio del pensamiento filosófico universal. Y finalmente, ha llegado el momento en que se ha producido la congruencia de esos dos movimientos; ha llegado el momento en que la preparación del público —me refiero, no a la preparación técnica, que es de menor urgencia, sino a la preparación sentimental, a la predisposición, a la afición— ha coincidido con la madurez personal del pensador. Y se ha verificado el encuentro con una precisión, con una holgura como no pudiera ni soñarse hace dos lustros. Treinta años, en realidad, venían preparando este momento. Desde hace treinta años, el más profundo y escondido anhelo de los españoles era llegar a este instante, era llegar a vivir la vida espiritual en el centro de la cultura universal. El sentido profundo de todos esos esfuerzos científicos, literarios, artísticos, vitales, no ha sido otro que lograr al fin que por España pase la corriente central de la cultura humana. Ahora bien: el centro de la cultura humana es siempre el pensamiento filosófico, y en cuanto que meditamos un punto sobre la totalidad del ser, en ese instante mismo nos colocamos ya virtualmente en el foco de la humanidad. En simbólica confesión acaso, referíanos en una de sus conferencias. Ortega y Gasset que, siendo mozo, fue a veces su ideal remoto hablar de filosofía en un teatro madrileño, ante un público de españoles aficionados a la meditación. Este ideal se ha realizado ahora. Y no sólo la aspiración personal de Ortega y Gasset se ha realizado, sino el afán colectivo de todo un pueblo. En estos meses de abril y mayo, un gran público español ha oído en España fervorosamente a un filósofo español, que en diez lecciones magistrales ha esbozado un sistema de rango, arquitectura y contenido universales. Durante los martes y los viernes de estas últimas semanas, el eje de la cultura ha gravitado sobre el corazón de España. ¿No es razonable motivo éste para sentir la profunda alegría de la feliz arribada? El curso de Ortega y Gasset ha sido, sin duda, el acontecimiento más importante que ha tenido lugar en España desde hace muchos años.

Dejemos para otro día el señalar el lugar que ocupa en el cuadro filosófico del pensamiento actual.

II

Dedicaremos este segundo folletón al estudio de lo que podríamos llamar método de exposición o estructura en los trabajos filosóficos de Ortega y Gasset. ¿Cómo expone Ortega y Gasset su filosofía? Esta pregunta no debe entenderse en el sentido del estilo, de la forma externa, verbal —imágenes, sentimiento, etc.—. En toda obra literaria —científica y filosófica— hay que distinguir tres partes. La primera es el fondo, conjunto de ideas, que pueden ser verdaderas o falsas, importantes o baladíes, grandes o mezquinas, etc. La segunda es el método de exposición, que puede caminar en orden o en desorden, en proceso lógico o en proceso viviente, en serie estática o en curso dramático. La tercera es la forma verbal, el conjunto de palabras, imágenes, metáforas, alusiones, con que el autor conduce al lector al pensamiento del fondo. Son frecuentes los estudios críticos que se refieren a la primera parte, al fondo o contenido de las obras. No escasean tampoco los que se refieren a la forma exterior del estilo. En cambio son raras las reflexiones acerca de la parte intermedia, al método de exposición, a la estructura, que, sin dejar de ser también en cierto modo formal, rebasa sin embargo la pura forma y toca al contenido mismo de la obra.

Porque, en efecto, el método de exposición no depende sólo de las condiciones personales del escritor. Depende también, en no escasa medida, de las condiciones internas propias de los objetos expuestos. El pensamiento no tolera ser presentado en una estructura cualquiera, y la libertad con que el escrito filosófico o científico puede organizar el desfile de sus ideas no es omnímoda, sino que queda circunscrita en límites precisos, impuestos por el objeto mismo. Así, por ejemplo, entre los temas científicos y los temas filosóficos existe ya una diferencia muy profunda, que se traduce en diferentes condiciones impuestas al método expositivo. La ciencia parte siempre de supuestos determinados. En cambio, la filosofía es un pensar sin supuestos. Ahora bien: esta radical discrepancia se manifiesta por fuerza en el método, en el método de presentar las teorías. ¿Qué quiere decir que la ciencia parte de supuestos? Quiere decir, por lo pronto, que no se preocupa para nada del origen y validez de sus primeros objetos y conceptos. El científico acota para su estudio un sector de la realidad, lo circunscribe, lo define para distinguirlo de los demás y empieza a estudiarlo, desde luego, desmenuzándolo, descomponiéndolo, recomponiéndolo. Pero nunca siente el afán de preguntar: ¿en qué relación se halla esta parte de la realidad con las demás?; ¿es ella causa o efecto de las demás?; ¿necesita o no de las demás para existir? Casi me atrevería a decir que al científico no le interesa que

su realidad —la parte de la realidad que se ha acotado— exista o no exista de veras. Bástale con que parezca que existe y que ese parecer sea constante y coherente. Así, pues, el científico da por supuesto su objeto. Lo toma tal y como lo encuentra, sin buscarlo. Tropieza con él, por decirlo así, y, sin perder tiempo en admirarse de haberlo encontrado, pasa de seguida a descuartizarlo para ver lo que tiene dentro. Y describe luego lo que tiene dentro con toda calma, detenimiento y minuciosidad. La figura misma del objeto es ya para el científico como una pausa evidente sobre la cual inscribe sus intuiciones sucesivas. Así, la exposición científica propende siempre a aceptar como estructura propia la estructura del objeto estudiado. Las clasificaciones de la Historia Natural en los libros pretenden ser —acaso con justicia— las clasificaciones de la naturaleza en la realidad.

Hay, pues, en las ciencias un primer grupo de supuestos que determinan la estructura de la exposición; este primer supuesto es la forma misma del objeto estudiado. Pero hay además otro grupo de condiciones que se imponen también al científico como desde fuera: el conjunto de nuestros conocimientos en cada momento histórico. La tradición científica es la base sobre que se apoya indefectiblemente la exposición de temas científicos. Los esfuerzos de los científicos suman —casi siempre— sus resultados, dando así al proceso de las ciencias esa forma típica que llamamos “progreso” y que Kant denominaba “el camino seguro de la ciencia”. El científico empieza aprendiendo lo ya conocido en su ciencia; necesita ante todo adquirir ciertos conceptos, definiciones, leyes, que luego ha de usar, dándolas por supuestas, en su avance personal. Hay, pues, un bloque más o menos grande de técnicas preexistentes, que precisa conocer de antemano quien quiera leer y entender una teoría científica nueva. Esta es la causa principal de la dificultad que ofrece hoy la ciencia al hombre medio. La complicación del edificio científico es hoy tal, que no hay nadie que —en una u otra de sus partes— no sea lego y, por tanto, incapaz de comprender los últimos avances. Ya hoy no es posible el auténtico enciclopedismo de un Leibniz o de un Kant.

Para la filosofía, en cambio, la cuestión se plantea en términos muy distintos. La filosofía no parte de supuestos previos. No tiene un objeto entre otros objetos, cuya forma misma le sirva de pauta o guía. Lo que la filosofía medita es la totalidad absoluta de cuanto existe; es decir, el conjunto que comprende en su seno los objetos todos de cada una de las ciencias habidas y por haber. Así, pues, el filósofo no tiene en su horizonte norte alguno que le guíe. Ha de buscárselo todo, incluso el objeto de su meditación. Nada le es dado. Toda ha de ser por él conquistado y, por decirlo así, creado pieza a pieza.

Pero, además, si el filósofo no recibe del objeto la estructura de su pensamiento, como le sucede al científico, tampoco puede aceptar

como bases y premisas de su reflexión las soluciones a que hayan llegado sus predecesores. Ni por parte del objeto ni por parte de la tradición le son, pues, dadas al filósofo pautas generales para su pensamiento. Esta es la razón por la cual la filosofía, a diferencia de toda otra ciencia, no se ofrece en la forma típica —por lo menos, en el sentido en que las ciencias progresan—. La filosofía, como Penélope, deshace cada día la tela tejida en el día anterior y repone cada día las cosas en el momento, por decirlo así, inmediatamente anterior a la creación. Muchos creerán que este perpetuo tejer y destejer, esta anulación que el filósofo hace de sus antecesores, es justamente el estigma que condena a la filosofía por estéril y vana. Pero los que así piensan ignoran que, por definición, la filosofía ha de ser esa constante recreación de todo cuanto existe, y que la meditación del universo como tal es la única que no puede ser ciencia, porque no puede ser fragmentaria. Toda ciencia es necesariamente "particular". Ahora bien: la filosofía, o es total, o no es filosofía. Por eso las filosofías no se suman, como los descubrimientos científicos, sino que se sustituyen totalmente unas a otras.

Esta esencial diferencia entre los problemas científicos y el problema filosófico impone, naturalmente, a las respectivas formas de exposición, una diferencia también esencial. La ciencia sigue en su didáctica un método objetivo, un método que llamaríamos casi "natural", que consiste en definir su objeto en conjunto y recorrerlo luego en intuiciones parciales, sucesivas, de sus distintos aspectos; intuiciones que se van adicionando tranquila y sosegadamente unas a otras y que las generaciones se transmiten guardándolas en el almacén del "progreso". En cambio, la filosofía necesita ante todo conquistar su objeto. Es una busca, no sosegada y tranquila, sino, por el contrario, anhelante, patética, dramática. El filósofo, cuando sale de aventuras, no sabe, no ya lo que va a encontrar, pero ni siquiera si va a encontrar algo. Peregrina por el universo en busca de un suelo absolutamente sólido donde posar la planta para reconstruir todo lo existente. Mas cuanto se le va ofreciendo lo rechaza, acaso, por incompleto, dudoso y vacilante. ¿Encontrará eso que busca? El drama de la investigación filosófica, una y otra vez y siempre, agarrota el corazón del hombre, incluso cuando el hombre llegare a convencerse de que no tiene desenlace.

En la exposición científica no hay peripecias. En la filosófica no hay más que peripecias. Leed un libro de geometría o de física. Se os define una figura, de cuya definición se sacan en buen orden, unas tras otras, propiedades en forma de teoremas y corolarios. Podéis suspender la lectura cuando queráis y cuanto queráis: un día, un año, una generación. Al día siguiente, al año siguiente, a la generación siguiente, las mismas consecuencias seguirán fluyendo unas de otras

con la necesidad de lo que está incluso en la cosa misma. Dijérase que el científico se limita a tomar en sus manos el objeto y a abrir la espita de los secretos, que, una vez abierta, mana de sí el chorrillo inacabable y tranquilo de las verdades.

Tomad, en cambio, a Descartes. El solitario, en su estufa, se encara con el mundo. Examina las cosas una por una. ¿Dónde hay una realidad absolutamente indubitable? ¿Lo es ésta? No. ¿Y ésta? Tampoco. En todas las cosas hay motivos —pretextos, si preferís— para la duda. El filósofo ha rechazado ya el mundo sensible, cuya realidad es problemática. ¿Aceptará acaso el mundo inteligible, el mundo de la razón, los conceptos geométricos? No los acepta tampoco, porque mi razón bien pudiera ser tal que me fingiera reales unos conceptos que no lo son. Pero, entonces, ¿caerá el filósofo en la desesperación de la negativa absoluta, del escepticismo absoluto? ¿No habrá nada seguro, indudablemente cierto? Al llegar aquí, el drama culmina y la peripecia se anuncia. Sí; existe algo indudable. Y este algo no es otra cosa que esto mismo, a saber: que yo estoy pensando. El pensamiento, como actividad del sujeto pensante, es la primera —única— cosa indubitable, base intuitiva de todas las demás realidades. El filósofo, que salió en busca de una realidad indudable, se ha encontrado a sí mismo. Esta peripecia dramática es la forma natural de toda filosofía.

El método filosófico es, pues, narración dramática, peripecia. Así se presenta a nosotros siempre el pensamiento de Ortega y Gasset. Todo tema, en sus manos, se convierte al punto en interrogación. Y esta interrogación se deshace a su vez en un programa emocionante de indagaciones escalonadas. Con el maestro nos lanzamos a la empresa dramática; buscamos afanosos la solución anhelada. Al cabo de patéticos esfuerzos, después de haber desechado —en varias jornadas— aparentes, pero falaces soluciones, que se nos ofrecían tentadoras, llegamos al fin a un desenlace satisfactorio. Ya respiramos contentos. Mas he aquí que, en el seno mismo de esa solución hallada, la descontentadiza mirada del filósofo descubre una sombra, una mota, nuevas dudas, nuevo problema. Otra vez salimos en busca de la solución escurridiza. La filosofía no consiste, como la ciencia, en enhebrar pensamientos, sino en forzar soluciones. No organiza un desfile de ideas, sino una gran caza, un acoso. O también, propone una serie de enigmas para obtener respuestas sorprendentes que, a modo de relámpagos, iluminen con cegadora luz el orbe universal de la realidad. (Las recientes teorías físicas —relatividad, átomo, *quanta*— adoptan gustosas, a veces, formas también dramáticas, justamente porque en el fondo de ellas hay una gran dosis de espíritu filosófico; ¡como que replantean las cuestiones primarias de la física misma!)

Ahora bien: el dramatismo de la filosofía tiene diferente cariz, según las edades y los sistemas. (Sería interesante contemplar la idea

del pensamiento filosófico desde este punto de vista.) No es igual en Platón que en Descartes. Para los antiguos, que descubrieron el pensar filosófico, la indagación iba encaminada a desentrañar la realidad esencial, aquella de que todas las demás dependen. Por eso hubieron de ordenar su pesquisa en forma de juicio de París —por así decir—. Cada realidad se adelanta y se ofrece a la contemplación del filósofo, que la examina, la escruta, la compara con otras realidades, eligiendo finalmente entre ellas la que merece el más alto rango. Esto es lo que Platón llama dialéctica: un examen comparativo de los títulos que cada realidad exhibe en la jerarquía de los seres.

Pero el pensar antiguo se verifica sobre un fondo de eternidad, de la cual están ausentes el tiempo y el movimiento, que los antiguos no creían pertenecientes al mundo de la realidad, sino al mundo engañoso de la apariencia y de los sentidos. Para ellos, la auténtica realidad está siempre inmóvil y sustraída al efímero transcurrir del tiempo. La filosofía moderna, por el contrario, cuenta desde luego con el tiempo y con el movimiento. El estilo de su dramatismo es, pues, netamente biográfico y autobiográfico. Para Descartes, el método de la filosofía es la peripecia de su propia intimidad. Su manera de exponer el pensamiento filosófico es la narración de sus aventuras interiores en la soledad —otra sensación moderna— de su meditación. Los antiguos abrían los ojos de la razón y buscaban entre las cosas la más esencialmente real, la más eterna, la más inmóvil, la más imperecedera, la más sólida, la más cosa. Pero Descartes aparta la vista del universo y busca la pieza filosófica en la selva interior del pensar. El drama de su filosofía es el drama de su propio pensamiento. Otro tanto, con matices varios —que no es momento de definir—, puede decirse de los filósofos del idealismo que siguieron a Descartes.

El pensamiento de Ortega y Gasset se nos ofrece, empero, en una estructura de dramatismo muy peculiar, muy "de nuestro tiempo". Sin duda incorpora, con Descartes y frente a los antiguos, el elemento temporal, la peripecia personal, la biografía. Pero, por otro lado, también asume, con los antiguos y frente a Descartes, el elemento objetivo, el mundo exterior, la eternidad metafísica. De aquí surge un tipo de dinamismo filosófico que, a mi juicio, merece por vez primera el nombre de "historicidad". El drama filosófico de Ortega y Gasset es un drama histórico; es decir, donde el yo, al pensar y pensarse, no lo hace, como Descartes, en el aislamiento y en el retraimiento de la mera idea, sino al aire libre del universo y de la historia, uniendo con el sujeto el objeto, con el pensamiento el mundo y con el mundo la historia —el pasado—, que se junta al futuro (propósito) para elaborar el presente. La filosofía de los antiguos ignoraba el tiempo y dirigía la mirada a la eternidad inmóvil. La filosofía del idealismo acoge el tiempo y se centra en la subjetividad como tal; pero no puede aún

llamarse histórica, porque su noción del tiempo es la de una forma vacía en donde los acontecimientos se ordenan, sin ser ellos mismos temporales. En el idealismo, el acontecer no es tiempo, sino algo que acontece en el tiempo. Mas, en el pensamiento de Ortega y Gasset, la historicidad, la realidad del tiempo y la temporalidad de lo que acontece son datos primarios de la vida; es decir, del punto donde comienza la construcción filosófica. El tiempo no es para Ortega y Gasset el marco o continente de la historia, sino la historia misma, el acontecer mismo. El acontecer y transcurrir no es algo que le sobrevenga al hecho, sino que el hecho es esencialmente un acontecer, un transcurrir: tiempo. Por eso el dramatismo filosófico de Ortega y Gasset es más auténtico que ningún otro, pues le es esencial el ritmo del tiempo, el elemento dinámico, la historicidad.

De aquí se deriva otro carácter importante, y es que, al usar los conceptos tradicionales filosóficos, Ortega les inyecta actualidad, vida; los toma como instrumentos útiles, vivos, del pensar presente. El pensamiento de Ortega no se inclina ante las filosofías del pasado como ante monumentos venerables a los que debemos enseñanza y ejercicio, sino que las desentraña para extraer de ellas zumos capaces de actuar en el plano del presente. El pensar "historicista" no se contenta con definir el pasado, sino que lo usa para la elaboración del presente. Por eso, en boca de Ortega y Gasset los tecnicismos filosóficos —viejos de muchos siglos— aparecen remozados, rejuvenecidos y tan claramente inteligibles como una intuición actual. Y es que Ortega vuelve a sumergirlos en la realidad vital de donde nacieron y vuelve a emplearlos con la misma inminencia, frescor y vivacidad que sí acabarían de nacer. En los sistemas filosóficos podemos distinguir dos grupos de conceptos: aquéllos que denotan objetos realmente existentes, vivos, y aquéllos que denotan aspectos momentáneos, fugaces, matices efímeros, que no vuelven a presentarse en la historia. De dos modos puede fallar el pensador en el uso de los conceptos pretéritos: o por emplear conceptos permanentes como fórmulas muertas, como piezas de museo —y ésta es la superficialidad del pedante—, o por emplear conceptos efímeros como si fuesen esenciales, radicales —y ésta es la superficialidad del desorientado—. Pero la profundidad del auténtico pensador consiste en que en sus labios todo concepto, todo término, tenga siempre un sentido real, vivo. Si se trata de un vocablo antiguo y venerable, conservando su uso, bien que rejuveneciéndolo de continuo en la evidencia plena de la vida actual —¿qué oyente del curso de Ortega y Gasset no recordará la magnífica explicación del término *categoría* en una de las últimas lecciones?—, y si se trata de un término nuevo, inaugurando su empleo como necesidad ineludible, impuesta por la evidencia de la intuición misma.

Así, el imperativo de la profundidad —tan alemán— se especifica

para nuestro filósofo español en los imperativos de la claridad y de la veracidad. Pensar claro; esto es, pensar con exigencias extremadas; no admitir nada en donde quede la más mínima sombra o velo de bruma. Y pensar veraz —o quizá mejor, pensar leal—; esto es, pensamiento que se niega obstinado a engañarse a sí mismo, a adormecerse en soluciones medias, en claridades medias, en intelecciones medias. Mas esto implica una honda resolución creadora, una voluntad de meditación propia, que no edifica sus construcciones sobre los viejos solares de las filosofías pretéritas, sino que, usando el pasado, la historia, como impulso para el presente, busca su base en la evidencia primordial de la vida misma. Pero esto nos invita ya a entrar en el sistema filosófico de Ortega y Gasset. Quede para otro día.

III

Sería ridículo e ineficaz pretender exponer en las breves líneas de un artículo periodístico la filosofía que Ortega y Gasset nos está donando. Además, un estudio completo debería hacerse cargo de toda su obra pretérita, que contiene claramente diseñado el contorno de su actual filosofía. Y aun tropezaría con el inconveniente del excesivo apresuramiento. Porque, de cara al futuro, el pensamiento de Ortega hállese en plena madurez y nos permite esperar cosechas fecundas que profundicen y amplifiquen los resultados obtenidos.

Con acierto genial verificó Ortega y Gasset, hacia 1910, su inserción en el pensamiento filosófico contemporáneo. Este acierto se descompone en dos momentos felices: primero, la entonces heroica resolución —hoy bien recompensada por el cambio de los ánimos— de entregar su alma al diablo de la filosofía; segundo, la convicción cierta de que el idealismo representaba la corriente central del pensamiento moderno. No cometió, pues, Ortega el error de valoración que cometió Sanz del Río cuando, hacia 1843, se sumó a los discípulos de Krause y trajo a España una filosofía lateral y excéntrica. La memoria de don Julián Sanz del Río es para mí venerable; fue un gran pensador, un gran maestro, y su influencia ha contribuido sin duda enormemente al empuje actual del pensamiento español. Pero el krausismo era en 1843, y siguió siendo, una desviación. Por el krausismo no pasaba el hilo central de la historia.

En cambio, Ortega y Gasset mostró desde sus primeras andanzas intelectuales ese sentido histórico, que es una de las facetas más características de su espíritu. Entró en la filosofía idealista; se sumergió, desde luego, en la corriente central de la reflexión moderna. Pero no se contentó con eso, sino que, sintiendo agudamente los primeros pruritos de su tiempo —deseoso ya de superar el idealismo—, entró en esta filosofía pensando salir de ella lo más pronto y, sobre todo,

lo más plenamente posible. Desde el primer momento comprendió Ortega dos cosas: que había que superar el idealismo, pero que esta superación no era posible sino ahondando hasta el fondo y base del idealismo. No era lícito *estudiar* el idealismo desde fuera. Había que asimilárselo, había que vivirlo, justamente para arder con él y renacer nuevo de sus cenizas. La filosofía de la vida que hoy nos ofrece Ortega y Gasset, en plena madurez, estaba ya preformada, preparada a modo de programa, en el prólogo a las *Meditaciones del Quijote* (año 1914). Habría que citar textualmente esas páginas proféticas. Releedlas y, sobre todo, atended fuertemente desde el párrafo que comienza: “¡La circunstancia...” (pág. 35).

Ahora bien: quien se sumerja profundamente en el idealismo tiene que llegar por fuerza a Descartes. Descartes inaugura el pensar moderno. No sólo cronológicamente, sino porque establece para el pensamiento filosófico unas bases completamente nuevas. En efecto: los pensadores antiguos y medievales tomaban la realidad tal como nos es dada, y la reducían a sistema claro y definido. Para ellos, filosofía era la ordenación de la realidad dada. En cambio, el pensamiento moderno, antes de aceptar algo como real, necesita cerciorarse bien de que ese algo es, en efecto, real. El pensamiento moderno exige un punto de partida absolutamente indubitable. El filósofo antiguo no parte de nada; se inserta, naturalmente, en la realidad, de cuya existencia no duda. El filósofo moderno, en cambio, reclama un comienzo indudable; teme engañarse o ser engañado, y su actitud no consiste en disponerse a inscribir la realidad en conceptos, sino en pedir el punto de apoyo sólido para levantar sobre él el universo.

Sale, pues, Descartes a la caza de esa primera realidad indudable. De todo cabe dudar, incluso de la geometría. Pero hay una cosa en que la duda no puede hacer mella, y es la duda misma. Si dudo de todo, no cabe duda de que estoy dudando; es decir, pensando. Así, pues, de todo objeto del pensamiento cabe dudar; pero no cabe dudar del pensamiento de ese objeto dudoso. Desde sus primeros pasos metafísicos, Descartes establece la distinción entre el pensamiento y el objeto. Y para poder salvar de la duda la realidad del pensamiento tiene que abandonar y sacrificar la realidad del objeto pensado. Yo puedo, en efecto, dudar de que exista el centauro o de que sean reales los objetos de mis imágenes soñadas; pero no puedo dudar de que existen mi pensamiento del centauro y las imágenes de mi sueño. Ahora bien: si lo único que se salva de la duda metódica es el pensamiento como tal; es decir, la realidad del pensamiento “para sí mismo”, entonces es claro que la consecuencia que Descartes saca de esta primera evidencia no es correcta. Aquí, como una cuña, se inserta irresistible la crítica de Ortega, que es precisamente, a la vez, la su-

peración del idealismo y la inauguración de una nueva actitud filosófica fundamental. Veámoslo.

De que el pensamiento es indubitable para sí mismo, ¿qué consecuencia saca Descartes? Saca la consecuencia de que yo existo. Puesto que dudo, puesto que afirmo, dudo, vacilo; puesto que pienso es que existo. Yo existo, pues; y existo como "una cosa que piensa"; soy una sustancia pensante. La sustancia pensante es una realidad de la que no cabe dudar. Pero esta consecuencia que Descartes saca de la intuición del pensamiento "para sí mismo", ¿es legítima? En rigor —y la filosofía es siempre rigor absoluto—, no es legítima. Lo único que puedo decir es que mi pensamiento existe. Pero no puedo afirmar nada rigurosamente sobre si allende mi pensamiento existe o no existe esa especie de realidad que denominamos "sustancia pensante", "yo pensante", "cosa que piensa". Lo indudable, cuando inspecciono lo que se ofrece espontáneo a mi reflexión interior, es el pensamiento éste y el sentimiento aquél. Pero que esos pensamientos y sentimientos sean los pensamientos y sentimientos de cierto sujeto, o yo, o alma, o sustancia pensante, eso podrá ser algo de que yo esté convencido; pero no se deduce de la indubitabilidad primaria del pensamiento. Lo indudable es el pensamiento; no, empero, el hipotético sujeto de ese pensamiento. Recordad lo que Descartes decía cuando dudaba de todo: decía que de los objetos del pensamiento cabe dudar que existan (cabe dudar que exista el centauro); pero que del pensamiento mismo no es posible dudar. Ahora bien: el yo no es un pensamiento, sino un objeto por mí pensado. Por tanto, Descartes, para ser consecuente, debería decir: es indudable mi pensamiento del yo; pero no el yo mismo como sustancia pensante. Descartes comete un parallogismo o sofisma, que consiste en presentar como indudable un objeto del pensamiento, siendo así que lo único que podemos considerar como indudable es el pensamiento de ese objeto.

En la raíz misma del idealismo moderno hay, pues, una equivocación, una sustitución ilegítima. ¿Cómo han podido cometerla Descartes y sus sucesores? Porque Descartes, cuando se figura haber desalojado de su mente toda la ciencia aprendida "de sus maestros", conserva, sin darse cuenta de ello, en su intelecto una vieja noción: la noción de sustancia. Y aplica esta noción —que fue forjada para las cosas, para los objetos de la realidad exterior— a los pensamientos que encuentra en el interior de su alma, y se dice: estos pensamientos, estas dudas, etc., son míos, son accidentes de la sustancia que yo soy. Puesto que yo pienso, es que existo, es que soy una sustancia pensante.

De aquí se deriva todo el idealismo; porque si la única realidad indudable es el yo pensante, entonces lo pensado queda convertido precisamente en pensamiento; es decir, queda desobjetivado, queda transformado en mera modificación del yo, queda volcado en el ámbito

del sujeto que piensa. El yo del idealista —dice Ortega— se traga el mundo. Durante tres siglos, el idealismo no ha hecho sino exponer las variadas formas o maneras de estar el mundo dentro del yo pensante. La contraposición del sujeto y el objeto se especifica en el idealismo como posición del sujeto y sus pensamientos. O dicho de otro modo: al partir Descartes de la realidad única del yo pensante, identifica éste con el sujeto, y entonces el objeto se identifica con el pensamiento del sujeto; es decir, que el objeto desaparece como realidad exterior del sujeto pensante.

Quisiera obtener sobre este punto la mayor claridad, porque me parece esencial para comprender el sentir de Ortega y Gasset. Un excelente amigo mío, hombre de finísima inteligencia, me decía días pasados, hablando de la filosofía de Ortega: “No supera, en realidad, el idealismo, pues, igual que éste, mantiene la correlación sujeto-objeto o, como él dice, su coexistencia.” Pero —contestaría yo a mi amigo— la correlación sujeto-objeto o su coexistencia tienen un sentido completamente distintos en el idealismo y en la filosofía con que Ortega supera al idealismo. Para el idealismo, la correlación sujeto-objeto significa que la sustancia pensante tiene pensamientos, y estos pensamientos son el objeto de aquel sujeto sustante. En cambio, para Ortega, la correlación sujeto-objeto significa que mis pensamientos tienen un objeto; que mis pensamientos existen como pensamientos de objetos, y que tan indudable como es que mis pensamientos existen es asimismo que son pensamientos de un objeto. En suma: si con Descartes ponemos el centro de gravedad en el yo como sustancia, no podemos, en efecto, salir jamás del idealismo, porque entonces los objetos no podrán ser otra cosa que los pensamientos del yo sustancia, y el mundo de los objetos no podrá ser otra cosa que el conjunto de esos mis pensamientos.

Pero esta posición del pensamiento como idéntico al objeto (posición que es la causa del subjetivismo lógico) no es posible más que porque el yo pensante es pensado como distinto de los pensamientos, como sustrato sustancial sobre el cual, o en el cual, los pensamientos acontecen. En esto, empero, es en lo que la filosofía de Ortega y Gasset supera al idealismo. Aquí el sujeto no es una sustancia, una cosa, en la cual o a la cual sean dados pensamientos (objetos), sino que el sujeto es el pensamiento mismo; es decir, aquello de que decimos, con razón, que indudablemente existe. Existen, pues, los pensamientos. Y estos pensamientos son necesariamente pensamientos de objetos. Y la afirmación de la indubitabilidad del pensamiento es al mismo tiempo la afirmación de la indubitabilidad del objeto. La realidad del objeto es, pues, tanta como la del pensamiento (sujeto). El idealismo ha sido una desviación producida por la confusión cartesiana, que a la realidad del pensamiento sustituye la realidad del yo pensante —que-

dando entonces el pensamiento reducido a ser el objeto del yo— y quedando, por consecuencia, eliminada, volatilizada, la realidad del verdadero objeto.

De la filosofía nueva queda, pues, excluido el viejo concepto de sustanciâ, como sustrato absoluto sobre el cual descansan las realidades. Ni el yo pensante ni el objeto real son sustancias —al menos, en el sentido tradicional—. La física reciente ha hecho también en su esfera pareja transformación —bien pudiera decirse transustanciación—. Así, para Einstein, el universo físico no es algo que se halle contenido *en* el espacio, sino algo que tiene espacio, algo que es espacial y cuya espacialidad depende, naturalmente, de lo que él —ese algo— sea. Del mismo modo, el yo pensante, sintiente, amante, no es una sustancia previa en la cual o para la cual se dan los pensamientos, los sentimientos, los amores, sino que éstos tienen yo, son subjetivos, justamente porque son referencias a objetos, pensamientos, sentimientos, amores de objetos.

Así, pues, debe entenderse la correlación o coexistencia que Ortega y Gasset establece entre yo y el mundo. El yo no es sino el conjunto de los pensamientos. El mundo no es sino el conjunto de los objetos pensados. El yo es un punto de vista sobre el mundo. El mundo es el panorama visto por el yo. Ahora bien: esa correlación real del yo y del mundo, del pensamiento y el objeto, del amor y lo amado, es propiamente eso que llamamos vida. Vivir es sentir algo, querer algo, pensar algo; es coexistencia del yo y el mundo. La vida es el hecho primario, fundamental, de absoluta presencia y evidencia, sobre que ha de basarse toda la filosofía. La vida, en un plano todavía más profundo y central, es el "cógito" de la nueva filosofía. Yo vivo. ¿Qué significa en plena y evidente intuición este mi vivir? He aquí el nuevo punto de partida desde el cual se desarrolla la filosofía nueva. En el próximo folletón intentaremos describir esta vertiente del pensamiento de Ortega, orientada ya toda ella hacia el futuro.

IV

Si decimos que la filosofía de Ortega y Gasset es una filosofía de la vida, convendrá no aceptar estos términos sin prevenir dos malas inteligencias que pudieran ser fatales. *Primera*, que no se entienda por filosofía de la vida una serie de consejos para la vida, un sistema de reflexiones sobre vario tema, encaminadas empero todas a enseñarnos el arte de vivir. No. El que vive, vive sin necesidad de que nadie le enseñe a vivir. La filosofía de Ortega no es una sapiencia práctica de la vida, como esas que antaño nos brindaban sesudos varones en graves libros premonitorios. La vida es el ámbito de realidad primaria en que nos encontramos a nosotros mismos. Tómalala Ortega y Gasset

—y he aquí su profunda originalidad y novedad— como la base más honda de toda reflexión filosófica, como la primera piedra sobre la cual ha de fundarse toda construcción o reconstrucción. Las cosas exteriores, las sustancias, de que partían los filósofos antiguos, y la realidad interior, el pensamiento, el sentimiento, la voluntad, etc., de que parten los filósofos modernos, son todas a su vez contenidos de la vida. La vida incluye, pues, el sujeto y el mundo. Así, esta filosofía de la vida no quiere decir filosofía para la vida, sino filosofía cuyo cimiento primario es la vida misma.

Segunda, que tampoco se entienda esta filosofía de la vida como una *teoría* de la vida, como una explicación de lo que es la vida. En primer lugar, toda explicación consiste en reducir términos desconocidos a otros previos y conocidos. Explicar la vida significaría, pues, reducir la vida a otros términos previos conocidos. Ahora bien: acabamos de ver que la vida es el hecho absolutamente primario, irreducible, evidente. Ni necesita explicación ni podría, pues, tenerla. Lo cual nos conduce a la observación siguiente, muy necesaria también para no errar en la inteligencia de la filosofía de Ortega y Gasset: que la vida de que aquí se trata no es la vida de que tratan los biólogos; no es la vida como fenómeno natural, sino algo muchísimo más amplio y hondo, como que contiene en sus ámbitos todo ser; es la vida que vivimos, es su sentido más dilatado, y que comprende en sí nuestro ser vivos, nuestro sentirnos ser vivos, y las cosas todas que en ese nuestro ser y sentirnos vivos hacen que, en efecto, seamos y nos sintamos vivos. Las teorías biológicas están dentro de la vida, son el resultado de una actividad de la vida; no pueden, por lo tanto, explicarla; lo único que explican es una manera y especificación particular de la vida, de ese ámbito universal que es nuestra vida. Toda ciencia particular, toda realidad especial (la física y sus objetos, como la biología y los suyos), son partes integrantes de la vida en ese su sujeto más amplio, en el cual la vida incluye el sujeto y el objeto, el yo y el mundo, el pensamiento y lo pensado, el amor y lo amado, etc. La vida sobre la cual Ortega levanta su filosofía es la realidad evidente, la más evidente y primaria de todas las realidades.

Ahora bien: esta vida, hecho primordial y básico de toda la filosofía, ¿cómo podemos conocerla? Si no hay nada previo a ella, ¿con qué instrumentos mentales podemos captarla, fijarla, aprovecharla, para cimentar la filosofía? Aquí es donde Ortega y Gasset hace uso de un método nuevo de reflexión filosófica, que le brinda el pensamiento contemporáneo: la descripción fenomenológica. La esencia de esta manera de filosofar es bien sencilla: consiste simplemente en decir o describir con orden lo que estamos viendo cuando estamos viendo algo. Nosotros tenemos una intuición —que puede ser real, como, por ejemplo: cuando vemos un árbol, o ideal, como, por ejemplo: cuando

pensamos un tetraedro, o la valentía, o el arte—. Pues bien: si descubrimos una por una y minuciosamente todas las cosas que hallamos en ese objeto visto, intuitivo con los sentidos externos o con el sentido interno e inmaterial, haremos una descripción fenomenológica de dicho objeto. No podemos entrar aquí a discutir el contenido filosófico de la fenomenología, ni ponderar lo que haya en ella de influencia escolástica, ni dosificar la cuantía de sus adiciones originales al acervo de la filosofía idealista. Séanos permitido tan sólo enunciar que la fenomenología no es una superación del idealismo, y que sigue girando en el ámbito idealista —bien que no subjetivista—, por cuanto conserva intacta la raigambre lógica del pensamiento metafísico. Ortega y Gasset no debe a la fenomenología nada de lo que constituye la base real, metafísica, de su doctrina. Sólo ha tomado de la fenomenología la actitud descriptiva, la sumisión al hecho evidente, la franca renuncia a las arrogancias algo excesivas del idealismo, que pretendía nada menos que crear el objeto. Pero el objeto no es jamás creado por el sujeto, sino conocido, sabido. Y este conocimiento puede ser explicativo (derivativo) o descriptivo esencial. Cuando yo me coloco ante una cosa —real o ideal— y describo esa cosa haciendo caso omiso, naturalmente, de los elementos que en ella sean accidentales, particulares, singulares, entonces tengo un saber de lo que es en esencia la cosa. Esto mismo podemos hacer ahora con la vida, con esa vida que no es explicable, puesto que no es reductible a elementos previos, sino que es evidente y tan intuitivamente presente a sí misma, que nadie deja de conocerla, de saberla.

¿Y qué es lo que encuentra el filósofo cuando atiende al hecho primario de la vida? Encuentra una serie de aspectos esenciales que nos sorprenden poderosamente por dos razones contrarias. La primera, su aparente trivialidad. Es claro que como la vida es el hecho más evidente de todos, los aspectos de la vida han de resultarnos también los más evidentes de todos. Pero esa misma apariencia evidente de las categorías de la vida revela, de súbito, capacidades ilimitadas de descubrimiento, problemas infinitos, interrogaciones fecundas. De ellas nace, en suma, todo un sistema de las disciplinas filosóficas. Así, por ejemplo: lo primero que la vida me dice, cuando la interrogo, es que vivir significa encontrarme en el mundo; es decir, ver, oír, sentir, pensar el mundo. Esto, sin duda, es bien evidente y trivial. Pero ¿qué quiere decir esto de que yo veo, siento y pienso el mundo? Quiere decir que me doy cuenta del mundo, y de que lo veo y lo pienso. Este darse cuenta, este "ser para sí", atributo radical de la vida, es justamente, por otra parte, la primera condición —el primer paso— en el conocimiento. Prosigamos, empero, esta descripción. Encontramos que entre esa realidad prima que llamo mi vida y la que los filósofos pensaban bajo el nombre de "ser" existe la diferencia de que el ser de los

filósofos es, en todo caso y en todo sentido, general, universal, mientras que mi vida es a la vez vida y mía, es a la vez general y particular, es a la vez sujeto y objeto. De aquí que la descripción fenomenológica de *mi* vida sea al mismo tiempo intuición de la esencia de *la* vida, y que, por tanto, la vida —mi vida— pueda sin violencia alguna cualificarse como prima base de la filosofía.

Pero vivir no es sólo encontrarse en el mundo, sino hacer algo en el mundo de los objetos. Estos son, ante todo, los términos de mi acción. Son lo que yo hago o puedo hacer con ello, de ellos. Ahora bien: con las cosas o sobre las cosas puedo yo hacer algo muy extraño, que consiste en prescindir de todo lo que pueda hacer con ellas y preguntarme qué son entonces. De esta actitud nace la ciencia desinteresada, la filosofía, que es un hacer especial consistente en pensar la vida sin vida. La actitud teórica desnuda al mundo de todos los intereses vivientes y vive el mundo en una vida que es vida sin vida. El conocimiento es esta descripción del mundo considerado como no vivido. Mas como esto no es posible, porque la vida es el ámbito universal, resulta que el conocimiento teórico será también vida; pero una vida virtual, una vida que vive como si no viviera, actitud bien extraña y excepcional, llena de encanto para quienes, capaces de ella, sientan su encanto singular. Mas prolongando nuestro repaso de los aspectos de la vida, hallamos también que en todo momento la vida es decisión, resolución, elección; pero que esta elección ha de recaer dentro de ciertos límites dados por la misma vida. La vida es a la vez libertad y fatalidad, como antes vimos que era generalidad e individualidad. La vida es a la vez un yo que quiere, aparece, prefiere, y un mundo en el cual, sobre el cual, ese yo ejercita su facultad de apetecer y seleccionar los objetos de sus deseos. Aquí es donde se tiende la línea fronteriza entre la psicología y la física. Y esa línea fronteriza es el tiempo. El tiempo de la física es puro presente y sólo presente. El pasado y el futuro implican algo más que el mundo: implican un “darse cuenta”, un ser para sí, un recordar, un querer, la vida. El futuro inicia el tiempo, es el apetito de cierto mundo, es un deseo de realidad, de realización. La vida quiere ser de cierta manera. El pasado, como empuje de la vida que fue, inscribe en el presente el futuro que quiere ser. Aquí se cruzan la psicología y la física con la ética; con esa ética de Ortega en la cual, según sus propias palabras, el primer puesto lo ocupa, no el deber, sino la ilusión.

Del seno mismo de la vida nacen, pues, las varias sendas en que se descubre la labor culta de la vida misma. El conocimiento es posible justamente porque lo hacen posible los caracteres esenciales de la vida. Las categorías de la vida serán, en la filosofía de Ortega y Gasset, a la vez formas de la vida y condiciones de la posibilidad del conocimiento, como de toda la actividad mental. En una de esas categorías

vitales, el sujeto se diferencia del objeto. Seguidamente, el sujeto —unidad de los apetitos— puede dar lugar a la psicología, que será el estudio de esos sistemas de preferencias, de deseos, de anhelos. El sujeto, al enfrentarse con el mundo de los objetos, tomará de éste una vista, que le será propia, peculiar, y en la cual destacarán en primeros planos los objetos de esas apetencias o deseos, y retrocederán a segundos y terceros planos los otros objetos, inatendidos por no deseados. La percepción es función de la atención, y ésta es función del deseo amoroso. El mundo, pues, será una perspectiva: la perspectiva que cada sujeto habrá dispuesto desde su foco de apetitos vitales. (El perspectivismo, como también la doctrina del sujeto considerado como conjunto de apetitos vitales, están expuestos por Ortega y Gasset, desde el año 1913, oralmente, y desde 1916, por escrito.) Y, recíprocamente, cada sujeto tendrá una visión peculiar del mundo. Pero estas distintas visiones del mundo no son por ello subjetivas, falsas —apariencias fenoménicas—, sino distintas perspectivas de uno y el mismo mundo. El perspectivismo puede ampliarse con toda naturalidad a las generaciones. Una generación —gozne de la historia— es también un conjunto de preferencias, de amores y de odios. Tan positivo es para definir una generación lo que ésta no hace, no quiere, como lo que hace y quiere. Y así la historia es, por un lado, la serie de las generaciones, esto es, la serie de los sistemas de preferencias que ha ido teniendo la humanidad, y, por otra parte, la serie de las vistas que sobre el mundo han ido tomando las generaciones sucesivas —sobre el mundo infinito— en virtud de los sistemas de preferencias propios a cada generación. ¡La historia del sujeto y del objeto, la historia de la vida!

He aquí, en rápida sucesión, unos cuantos epígrafes del magnífico programa que la filosofía de Ortega habrá de desarrollar en la metafísica, en la ética, en la psicología, en la historiología. He aquí ahora una única frase de las *Meditaciones del Quijote* (1914), en donde, como en célula germinativa, encuentro yo implícito todo el desarrollo que va teniendo ese programa filosófico: "La cultura nos proporciona objetos ya purificados, que alguna vez fueron vida espontánea e inmediata."

Desde sus primeros pasos por la senda filosófica, Ortega y Gasset se sintió irremisiblemente atraído por el problema más hondo: ver cómo de la fuente vital brota todo cuanto es y vale en el universo. Ahora, ya logrado el primer objetivo de sumergirse en el seno primordial de la vida, va siguiendo sus ramificaciones, sus creaciones, sus descubrimientos, que a tan alto pueden llegar que alcancen al Supremo Ser, a Dios mismo, eterno e infinito depósito de toda vida. Todos los filósofos de nuestros días, afanosos de romper los ligámenes del idealismo, buscan un punto de altitud suficiente para obtener desde él una

clara visión de la totalidad panorámica del ser. No otra cosa, en efecto, es la filosofía, y este anhelo de totalidad, noble signo del ánimo filosófico, distingue nuestra generación audaz de la anterior: positivista, particularista, materialista, renunciadora. ¿Dónde, empero, hallar esa totalidad fecunda? Algunos, como el malogrado Max Scheler, han creído encontrarla en una integración metafísica de los objetos y del espíritu. Otros, como Bergson, la han buscado en una actitud mística del alma, en un ángulo visual especial, en un punto de vista que daría del universo una perspectiva la más real de todas, la única real de todas. Sólo Ortega y Gasset ha tenido la decisión de descender al germen primo, a la realidad propiamente dicha, a la vida, que es previa a toda distinción en objeto y sujeto, previa a toda particular perspectiva, o, mejor dicho, origen de todas las perspectivas reales, entre las cuales ninguna es la más real ni la única real, pues que todas son aspectos vivos de una y la misma realidad: la vida. Y cabría preguntar si en este abrazarse a la vida, si en este convertir la vida en tema —en el tema— de la filosofía, no actuará algún vetusto rasgo profundo de la estirpe ibérica.

El Sol, junio de 1929.

CARTA A UN AMIGO: EVOLUCIÓN FILOSÓFICA DE ORTEGA Y GASSET

Mi querido amigo: Me pide usted para los lectores de *El Sol* unas cuartillas en celebración de las bodas de plata de don José Ortega y Gasset con la Universidad de Madrid. Yo quisiera muy de veras complacer a usted. Yo quisiera poder resumir en pocas cláusulas, densas de sentido y de emoción, todo lo que la obra de don José representa para nuestra cultura española y para la cultura universal, que también por tantos motivos es nuestra. Pero ¿cómo lograrlo? ¿Es lícito siquiera el esfuerzo por reducir a unas cuantas fórmulas un pensamiento tan vasto, tan vivo, tan actual y tan profundo? No. Y usted no me pide eso. Mejor que nadie, los lectores de *El Sol* saben a qué atenerse sobre la obra de don José. Pero no ya los lectores de *El Sol*, sino cualquier español medianamente culto percibe muy claramente este hecho esencial: que la obra de Ortega y Gasset significa nada menos que la incorporación del pensamiento español a la universalidad de la cultura.

Esa incorporación no podía hacerse más que por medio de la filosofía. El pensamiento científico, por fecundo y triunfante que sea, es siempre particular y circunscrito; refiérese a problemas estrictamente delimitados; no puede tener, por tanto, esa vibración de-máxima amplitud que llega a estremecer los senos mismos de la vida. Por otra parte, la producción literaria y artística brota sin duda de raíces profundamente hundidas en el alma personal y en la realidad colectiva; mas, justamente por eso, carece de la nitidez y evidencia que rigurosamente caracterizan el pensar metódico. En suma: la ciencia piensa clara y distintamente; pero sobre objetos parciales. La literatura y el arte acometen problemas totales de la existencia; pero con las armas de la inspiración, del ímpetu espontáneo. Únicamente la reflexión filosófica enuncia en conceptos claros y distintos el objeto universal, la totalidad de la vida.

Ahora bien: esto es lo que don José ha hecho entre nosotros. Ha hecho filosofía, una filosofía auténtica. Y, por haberla hecho, ha incorporado el pensamiento español a la corriente del pensamiento universal. No consentiría usted, querido Santullano, que me esforzase en demostrar aserto tan notorio. Pero, además, ¿quién pide esta demostración? ¿Quién necesita que se le pruebe por *a* más *b* que Ortega y Gasset es filósofo, y lo es aquí, en Madrid, y lo es allá, en París, y acullá, en Berlín, y en Londres, y en América, la de arriba y la de abajo? El que diga que necesita esa demostración demuestra con pe-

dirle que no la merece, que no es cierto que la necesite y que lo que se propone no es precisamente satisfacerse con su obtención. El hombre que siente de veras necesidad de algo, lo busca con ansias verdaderas. Pero, en este caso, ese algo que habría que buscar ¡está tan a la mano! Porque las obras impresas de don José circulan por todo el orbe y en diferentes idiomas, y a sus lecciones universitarias no es imposible asistir.

Para encontrar la filosofía de nuestro pensador basta, pues, con saber leer y querer leerle, con saber oír y querer oírle. ¿Qué podría yo decirle a usted de esa filosofía que no haya dicho mil veces mejor el que la ha engendrado? Cuanto más que la obra no está, ni mucho menos, terminada. Todavía tiene que revelarnos Ortega muchas y muy hondas consecuencias de su descubrimiento filosófico capital. En realidad, todos sus libros, los pasados y los venideros, no son sino explicaciones, articulaciones de un punto de partida fundamental, evidencia primaria y radical, que, al modo del *cogito* cartesiano, constituye la base nueva en que toda reflexión filosófica ha de sustentarse en lo futuro. Ese punto de enfoque, esa primaria verdad obtúvola Ortega hace muchos años, muchos, en la época en que su pensamiento joven comenzaba ya a desligarse de los vínculos magistrales para ensayar el vuelo con sus propias alas.

¿Me permite usted que rememore algo del pasado? El recuerdo es una operación del espíritu que comienza a ser grata cuando ya se tiene mucho que recordar; es decir, cuando ya se empieza a sentir la aprensión de tener poco que vivir. Además, la celebración de unas bodas de plata invita incoerciblemente al recuerdo. Recordemos, pues. Yo conocí a don José Ortega y Gasset hace veintisiete años. ¡Veintisiete años! Durante esos veintisiete años, la amistad fraternal que nos ha unido no ha sido enturbiada por una sola nube. Han sido veintisiete años de convivencia diaria, de compenetración íntima. ¿Puede usted imaginar lo que eso ha representado para mí? Y cuando pienso en ello —y cada vez pienso más en ello— me maravillo de la fortuna increíble que he tenido. Cuando yo era niño y empezaba a leer con entusiasmo de neófito a Platón, a Descartes, a Kant, no solía contentarme con las exaltaciones que me causaban los magníficos acordes intelectuales de esos gigantescos pensadores, sino que, más allá del texto escrito, más allá de la urdimbre mental, ideológica, intentaba con la fantasía penetrar hasta las personas efectivas; me representaba a Platón, a Descartes, a Kant mismos; me hacía la ilusión de oír su voz, de escuchar su palabra viva, de cultivar su trato personal; en suma: de existir yo en la vida real de ellos y ellos en la mía. Hubiera dado no sé qué, cualquier trozo grande de mi ser, por poder milagrosamente verlos, oírlos, hablarles, siquiera un instante. Puede usted, pues, suponer lo que para mí ha sido la amistad de Ortega y Gasset. Ha sido,

por de pronto, como el cumplimiento de un hondo deseo, largamente acariciado. Desde el momento en que tuve la intuición cierta de hallarme en presencia de un gran pensador auténtico sobrecogíome un sentimiento extraño, sentimiento desde luego de admiración, pero, además, de gratitud y de efusión, y también de satisfacción personal y de respeto. Y puedo decir que veintisiete años de compenetrada amistad, en diario trato y comercio de las más íntimas confidencias, no sólo no han amenguado ese sentimiento, sino que lo han aumentado, conservando su misma primera cualidad y extraña mezcla. Podrá ser que alguien tache de hiperbólicas estas palabras mías. No tengo otras para expresar lo que siento. Yo sé, yo veo que la admiración, el respeto, la efusión hacia otros hombres, depositarios de valores máximos, es poco habitual entre nosotros los españoles. Yo sí, yo veo que la mayoría de los españoles se avergüenzan un poco cuando se les sorprende en flagrante delito de admiración. Dijérase que el acto de admirar, de tributar respetuoso cariño a otro hombre lo consideran como una disminución de la propia valía; dijérase que sienten una especie de extraño temor a perder tanto de su ser propio cuanto en admiración otorguen al ser ajeno. Pero, por condición natural o por educación recibida en ámbitos que practican con la más exquisita fruición hábitos de aquilataado justiprecio, es el caso que yo, desde que conocí a don José Ortega y Gasset, hube de tributarle esa admiración, mezclada, como digo, de gratitud, efusión y respeto, y que el trato diario más íntimo no ha logrado embotar. Vi en él, veo en él el tipo perfecto del pensador.

El pensador es, en efecto, el hombre que ha tomado por oficio la tarea de pensar; es decir, de representarse uno tras otro los problemas primarios de la vida y del ser, de reducirlos a términos claros y de describir con pulcritud lo que percibe interiormente. Al pensador se le reconoce en seguida por una característica que le es propia: no se le sorprende jamás improvisando. Cualquiera que sea el tema que se le plantee produce siempre la impresión de que sobre ese tema precisamente ha meditado con larga y minuciosa insistencia. Y esa impresión se complementa con esta otra: que su meditación sobre el tema planteado viene de muy lejos, procede de senos profundos de la realidad viva, constituye una aplicación, confirmación o consecuencia de una concepción radical, primaria, de la vida y del ser. Y así es, en efecto. Cuando escuchamos o leemos a un hombre de ciencia, admiramos sorprendidos su conocimiento minucioso de la materia, la claridad de su exposición, el rigor de sus concatenaciones; pero al mismo tiempo sentimos como si el tema tratado hubiese sido recortado de la realidad restante, desprendido de ella, privado de todo vínculo con el resto de lo que además existe. Cuando escuchamos o leemos a un escritor de talento deslúmbraos la brillantez del ingenio, y lo inesperado de las comparaciones y de las conexiones nos deja suspensos; pero al

mismo tiempo se apodera de nosotros la sensación de que todo eso surge ahora de improviso, sin previa meditación, sin fundamento en bases más profundas y sólida. El auténtico pensador, en cambio, se caracteriza por la facultad de incorporar todo el tema al conjunto de los demás temas y de descender al seno común en donde todos toman su sentido y adquieren su jerarquía. Ortega y Gasset posee esa facultad en grado máximo, robustecida además por el continuado ejercicio de ella. No dice, no escribe nunca nada por casualidad ni por capricho momentáneo. Siempre cabe prolongar la línea iniciada en cualquiera de sus asertos, con la seguridad de llegar por ella a relaciones cada vez más amplias y profundas.

Desde los primeros tiempos de nuestro trato sentí claramente esta condición personal de nuestro filósofo. Y ella fue precisamente la que me atrajo hacia él. Por entonces, la filosofía en España no existía. Epígonos mediocres de la escolástica, residuos informes del positivismo, místicas nieblas del krausismo habían desviado el pensamiento español de la trayectoria viva del pensamiento universal, recluyéndolo en rincones excéntricos, inactuales, extemporáneos. España permanecía, por decirlo así, al margen del movimiento filosófico. Ni siquiera como simple espectadora participaba en él. Desde el primer momento, Ortega y Gasset se propuso incorporar el pensamiento español a la corriente viva de la filosofía europea. Esta ardua y penosa labor comportaba como primera tarea esencial la actuación educativa. Era necesario familiarizar a las gentes, al público en general, con los temas filosóficos; era necesario al mismo tiempo enseñar a la juventud estudiosa filosofía: la filosofía auténtica, la viva, la que se desenvuelve en conexión ininterrumpida con las grandes orientaciones del pensamiento moderno. A dos grupos de muy diferente volumen tenía, pues, que dirigirse don José Ortega y Gasset: uno, el formado por el público —grande o pequeño— culto de España; otro, el reducido grupo de los particularmente aficionados a los estudios filosóficos. Siempre don José Ortega ha tenido muy presente la necesidad de emplear un idioma esencialmente distinto para uno y otro. El segundo grupo, el reducido, tenía que ser el del mundo universitario. Don José ha sido y es profesor, tanto por lo menos como escritor público. A la cátedra, a la enseñanza ha dedicado quizá la parte más intensa de su actividad intelectual. El que no haya seguido alguno de sus cursos universitarios, no puede tener idea de la perfección técnica con que don José Ortega enseña las disciplinas filosóficas. No me refiero tan sólo a las cualidades formales de método en la exposición, sino, sobre todo, a la densidad del pensamiento, a la luminosidad de la explanación, al rigor absoluto de los análisis; y, por encima de todo ello, a esa riqueza de intuiciones claras que, por modo sorprendente, anudan mil hilos con los más remotos planos de la realidad vital y científica. La ense-

ñanza filosófica que don José Ortega ha dado durante veinticinco años en la Universidad de Madrid ha creado en realidad la base del pensamiento filosófico español. Esto lo saben muy bien las personas a quienes la filosofía importa algo, aquí y fuera de aquí. Hoy, la actuación universitaria de don José Ortega, complementada por la de otros profesores que, como amigos o discípulos, han recibido la influencia directa de su pensamiento, ha hecho de la Universidad de Madrid uno de los lugares en donde se cultiva la filosofía con más intensidad, escurpulosidad y amplitud.

En cuanto a la actividad de don José Ortega como escritor público, ¿qué voy a decirle a usted, querido amigo, que usted y todos los españoles cultos no sepan de sobra? Ahí están sus libros. Y junto a sus libros no deje usted de poner también la *Revista de Occidente*. Y en la *Revista de Occidente* no olvide usted la ya formidable lista de obras filosóficas que el público lector se traga con evidente apetito. Compare usted lo que en la lectura de los españoles representaba la filosofía hace veinticinco años y lo que representa hoy. ¿Quién podrá desconocer la inmensa labor realizada? ¿Quién podrá negar la evidencia de que el eje de toda esa evolución o transformación se halla en la actividad personal de nuestro gran filósofo?

Pero todo eso, esa incorporación de la mentalidad española al pensamiento filosófico, no hubiera podido llevarse a cabo felizmente si la acción del promotor se hubiese limitado a la simple enseñanza y dilucidación de las doctrinas. Si don José Ortega se hubiese contentado con explicar filosofía a sus discípulos, es claro que su representación en el espíritu español no habría excedido del plano puramente magistral. Habría sido un excelente profesor; nada más. Pero lo que llevó a don José Ortega y Gasset a la filosofía no fueron sólo consideraciones de orden general y abstracto. Fue principal y fundamentalmente una necesidad íntima, radical, de su persona; una necesidad vital de ponerse en claro los últimos problemas del ser y de la existencia; fue la incoercible urgencia que acucia al auténtico pensador, obligándole a descender en los problemas hasta capas cada vez más profundas.

Lo primero que aconteció en la evolución filosófica de don José fue el encuentro con Kant. Él mismo lo ha descrito en frases breves, pero inolvidables. Kant dio al pensamiento de Ortega una base y un cauce. Lo contrajo de la periferia al centro. Lo introdujo en la ancha vía por donde, a partir de Descartes, discurre el pensar científico y filosófico europeo. Y desde Kant comenzó Ortega a dilatar su visión filosófica, a robustecer su intuición personal, a aquilatar su propio problema. En Kant no encontró, ni siquiera buscó lo que quería, sino que aprendió a buscarlo. Yo recuerdo muy bien nuestras primeras conversaciones sobre la filosofía kantiana. Ya entonces se advertía clara

en el espíritu de Ortega la preocupación esencial: abrir brecha en el idealismo. El punto básico de la filosofía idealista no podía satisfacerle. Veía en él una actitud segunda, no primera, no primaria, del filosofar. Ya entonces repetía con frecuencia que en Kant el ser es una posición, una construcción. Pero posición y construcción, ¿de quién? ¿Quién pone y construye el ser? Sin duda, el pensamiento. Ahora bien: el yo pensante no es el yo real, no es el yo que existe y vive. El pensar es un hacer, es algo que yo, viviendo, hago; precisamente porque vivo y para vivir. El pensamiento no es, pues, lo primario, sino la actuación de algo más hondo todavía. Ese algo más hondo es el vivir mismo. Así, desde sus primeros ensayos filosóficos percibía ya Ortega con claridad que el pensamiento es una actitud de la vida, que es, como él decía entonces, razón vital. La superación del idealismo había, pues, de lograrse reduciendo toda la construcción del pensamiento a una base más radical de intuición directa, inmediata: la propia vida.

La filosofía de la vida fue poco a poco precisándose en Ortega mediante meditaciones metódicas, enriquecidas por el caudal inmenso del saber, que una inextinguible necesidad intelectual le incitaba de continuo a adquirir. La "fenomenología" ha sido para Ortega no un puerto de llegada, ni siquiera de escala, sino un mero arsenal de herramientas útiles para la elaboración de fórmulas, giros y análisis con que expresar su última y radical certidumbre. Desde la cual el espectáculo de lo que hay se le ha ofrecido en formas y perspectivas sorprendentemente inéditas. Valga como mero ejemplo su visión de la historia y sus descripciones del presente (véase *La rebelión de las masas*). No creo que en toda la obra de Ortega haya una sola línea, aun la más ajena, al parecer, a la filosofía, que no esté escrita y pensada en función unívoca de su capital descubrimiento filosófico. Si existe alguien en la historia del pensamiento que sea de veras enemigo del capricho momentáneo y de la llamada "inspiración" es, sin duda, este filósofo español, profesor de Metafísica, que no ha escrito nunca un tratado de su asignatura.

La viña ha llegado a plena madurez. Los jugos hinchon los racimos. Ortega se halla en la edad que Aristóteles reputaba de máximo rendimiento. Tiene ya en la mano las consecuencias más dilatadas de su pensamiento capital. Ahí, en la obra ya publicada, están los principios fundamentales. Ahora van a venir —y espero que en rápida sucesión—, uno tras otro, los descubrimientos que se derivan de la nueva perspectiva adoptada. Esta celebración de un vigesimoquinto aniversario me aparece como el comienzo de la segunda cosecha, de esa segunda cosecha que en las buenas tierras recoge el buen labrador.

Reciba, querido amigo, la expresión de mi sincero afecto.

ANÁLISIS DE LA CULTURA EUROPEA

I

Después de haber analizado el día anterior en general lo que significa la palabra decadencia, nos habíamos visto ante el problema de examinar uno por uno los valores de la cultura occidental para poder fallar con seguridad de juicio acerca de la decadencia de occidente. Este examen voy a intentarlo hoy refiriéndome a algunos de los puntos que creo capitales en nuestra cultura occidental.

Cuando estaba yo en Weimar el año pasado hubo algo que luego al pensar en ello retrospectivamente me sorprendió, y es que cuando nos reuníamos una porción de gente, que íbamos a celebrar a Goethe, inmediatamente las conversaciones se desviaban del tema de Goethe y pasaban a otro tema y, pensando sobre ello, me saltó a la vista que Goethe es hoy una figura que no es actual. Yo me pregunté: ¿por qué no tiene actualidad Goethe? Y pensando sobre esto llegué a la conclusión de que no tiene actualidad porque para las generaciones jóvenes de hoy, Goethe no representa un ideal, porque es justamente el representante perfecto del ideal transcurrido a principios del siglo pasado, del ideal del desarrollo armónico de la libre e individualísima personalidad. En cambio; las generaciones actuales orientan la proa hacia un tipo de vida de carácter colectivo o colectivista, como se quiera llamar.

El ideal de Goethe es hacer de la propia vida individual una obra de arte, ideal que tiene expuesto en su gran obra de carácter educativo.

La vida es la obra que uno hace consigo mismo; transforma uno su propia vida en una obra de arte; es la exaltación más perfecta del individualismo. El ideal de la sociedad es optimista en el sentido de que cada cual, haciendo por desarrollar su individualidad personal de la manera más plena, más armónica, más llena de valores posibles, inmediatamente y sin que nadie se lo proponga, el conjunto social resulta de plenitud, de armonía. En cambio, las generaciones de hoy no sienten ya ese ideal; buscan, por el contrario, una forma de vida en donde lo esencial, el centro de gravedad no está en el propio ser individual, sino en el ligamen o vinculación de grupos colectivos, más o menos amplios, principalmente profesionales. El hombre joven de hoy, lejos de fiar el porvenir de su propia existencia al esfuerzo personal de autodesarrollo, de autoeducación, busca que la garantía de su porvenir le venga de la adhesión que él presta a un grupo, o colec-

tividad profesional que le ampare, que la meta dentro del marco colectivo o profesional y que le lleve a una especie de escalafón hasta el término de su vida.

Naturalmente, al transformarse la psicología de la juventud actual en este sentido, que he llamado en un pequeño trabajo que publiqué sobre esto en la "Revista de Derecho Privado" el espíritu de alistamiento, se renuncia a una porción de bienes que no son más que estrictamente individuales; por ejemplo: a ser un gran hombre, esa aspiración noble que todavía cuando éramos muchachos teníamos de llegar a ser un hombre pleno, importante, grande, de dar a su país algo, aspiración que no la tiene la juventud de hoy; renuncia a ese ideal romántico de la exaltación de la personalidad y esa renuncia le permite acomodarse a la mediocridad de una vida colectiva de escalafón, donde por el tacto de codos se asegura un mínimo de "standard" vital y se elimina la perspectiva llena de azares, dolores y trágicas quiebras, pero también de posibles triunfos y grandezas. Hay una estandarización de la vida que favorece esta colectivización vital y esto es justamente lo más contrario que hay de Goethe. Mientras que para él, el ideal de la vida humana es la exaltación de la individualidad personal, los hombres de hoy admiran el héroe anónimo colectivo, el soldado desconocido y todo lo que está fuera de esa uniformidad vital parece en su sentido natural extravagancia y no lo siente la juventud de hoy. Siguiendo pensando en esto encuentro que este nuevo colectivismo tiene matices muy particulares y principalmente éste: es un colectivismo que va unido a una desafección al Estado; que no es estatista, que no consiste en la colectividad política nacional estatal, sino que los grupos que crea este espíritu colectivista son intermedios entre el individuo o la familia y el Estado, grupos principalmente profesionales y también a veces religiosos, de clases sociales o de intereses locales, pero no es la adhesión al Estado; al contrario, estamos en un momento que puede llamarse de crisis de autoridad en el Estado. El Estado no tiene autoridad. ¿Por qué? Porque para ello es menester que el individuo confíe primero en sí mismo y después en que su expansión individual ha de ser protegida por el Estado. Pero ahora el individuo no confía en sí mismo, sino en la fuerza del grupo colectivo a que se adhiera (el sindicato, la sociedad obrera, la colectividad de funcionarios de un mismo ramo), grupo que tiene sus intereses y los siente distintos del Estado y quiere imponer al Estado su propia fuerza y su interés. De aquí la relación en que los grupos, incluso de funcionarios, están respecto del Estado, que es una relación de lucha y fuerza. Me impresionó como un signo de los tiempos haber leído en los periódicos franceses que el día de la votación que derribó al Gobierno de Boncour, estaba en la tribuna pública de pie, mirando fija-

mente a los socialistas, el presidente del Sindicato de funcionarios a ver qué hacían.

Un intento de convertir esta situación de hecho en una teoría política podría ser la teoría política del sindicalismo, diciendo que la soberanía, la fuerza social, reside íntegramente en esos grupos profesionales y que el Estado no es más que un acuerdo o federación o contrato entre estos grupos profesionales, únicos arraigados en la realidad.

Hay otro punto de vista desde el cual se podría intentar, a mi juicio erróneamente, entroncar la época presente con Goethe de nuevo. Acostumbro a pensar siempre en la posición adversa a la mía, con la mayor objetividad e integridad posible para que, si no acaba de vencerme esa posición contraria, no sea porque no la haya pensado, y puesto a pensar por qué medio podría entroncar a Goethe con la época presente, se me ocurrió que esto podría hacerse aprovechando un punto de la filosofía de Goethe que puede tener relación con el presente y que es la idea de la acción. Ustedes saben que Goethe ha sido un cantor de la acción en el *Fausto*. También nuestra época es de acción y a ella está la juventud adherida hasta el punto de que uno de los lemas de la época actual ha llegado a ser la acción directa.

Pensando sobre este punto creo que sería una ilusión que pudiera haber entronque entre esta época y Goethe, porque el término acción significa en Goethe cosa completamente distinta de lo que hoy es la acción directa. ¿Qué es la acción para Goethe? Es el esfuerzo individual que transforma una realidad natural en una realidad cultural; el esfuerzo individual que transforma una piedra en estatua, un ítmo en canal, un monte de piedra en catedral, un instrumento humano lo transforma en institución jurídica. Todo esfuerzo que insertándose en una base natural la transforma en algo pleno de valor, el tránsito del no ser del valor al ser del valor, es lo que Goethe llama acción. Está muy claro en la segunda parte del *Fausto* que todos sus esfuerzos consisten en hacer cosas, en transformar lo natural en cultural. Es un concepto de la acción sumamente claro y preciso. En cambio, ¿qué llaman las generaciones actuales acción directa? Algo completamente distinto, que no es energía creadora, sino que, poniéndonos en el mejor de los casos, sería una energía protectora de algo que ya no existe. La acción directa es el medio de que la colectividad o el individuo se vale para imponer un criterio o provecho suyo; no pudiéndolo imponer por la virtud propia de la bondad de la colectividad misma, lo impone acudiendo a ese medio natural de la violencia.

Bien mirado, la civilización no puede fundarse nunca sobre la acción directa, o porque los que la civilización crea son auténticos valores y se imponen por la propia fuerza de su autenticidad, o no lo son, y entonces los queremos imponer por la violencia, con menoscabo de la obra de la civilización. Por eso no creo que pueda haber la menor

relación entre lo que se llama hoy acción directa y lo que se llama en Goethe acción.

Sigo pensando que también en este punto Goethe es inactual y me digo que la acción directa es bien característica de este colectivismo medio entre el Estado y el individuo, que acabamos de definir. ¿Y qué significa esta acción directa? Yo encuentro que esta acción directa es un residuo del individualismo revolucionario de fines del siglo XVIII, que ha vuelto a proliferar. La acción directa equivale a lo que consignaban las primeras Constituciones de la Revolución francesa, cuando ponían "l'appel au peuple", la apelación a la última instancia posible, que es la fuerza revolucionaria del pueblo. Y yo encuentro aquí un punto de una sensibilidad exquisita que nos va a servir para intentar definir más precisamente toda esta situación que me parece característica del presente.

Hay una contradicción entre lo que llamaba el afán de alistamiento, que consiste en formar un grupo, y la acción directa, porque el sumarse a un grupo significa comprometerse a obtener la ventaja de esa colectivización mediante el abandono de métodos naturalistas, como la brutalidad de la fuerza. Pero, en cambio, el grupo, en su relación con otros grupos y con el Estado, no abandona esta acción directa, y ahí veo la contradicción entre nuestro tiempo y el pretérito, porque procede la acción directa de la época individualista y, en cambio, el colectivismo medio es indicio de una nueva época. Esto me lleva a la formulación de todo el problema en los términos históricos precisos, para que empiece a tener un sentido lo que vengo diciendo, y el sentido es el siguiente: Llamen muchos sociólogos época histórica vinculada, a aquella en que la acción individual está sujeta a unas normas objetivas y a unas relaciones definidas con grupos sociales a que pertenecen. La vida de la Edad Media es vinculada. El hombre está vinculado a la clase a que pertenece, pueblo, nobleza, clero; es aprendiz, oficial, maestro; el tránsito de una a otra esfera vital está regulado, no hay gran margen para el desarrollo caprichoso individual. Llamo, en cambio, época desvinculada a una época en que se aproxima lo más posible la vida social al ideal del puro liberalismo, o sea, a considerar que la sociedad no es más que la suma de unos puntos de energía, que son los individuos, que no están sujetos más que por los mínimos vínculos que el Estado establece para favorecer lo más posible el desarrollo libre individual.

Pues bien, la desvinculación de la cultura occidental comienza en el Renacimiento. El Renacimiento es un proceso que va cortando los ligámenes que ataban al hombre medieval: son los ligámenes religiosos con la Reforma; los ligámenes científicos con los nuevos métodos de la ciencia física y de la filosofía idealista. Descartes, que inaugura la filosofía moderna, no encuentra más verdad de la que no se pueda

dudar, que ésta: “yo soy un ser pensante” y sobre la absoluta contemplación del yo, edifica toda la filosofía. Sigue el proceso de desvinculación: geográfica, cuando el hombre se apercibe de que la tierra es algo más vasta que la cuenca del Mediterráneo; política, con las teorías del liberalismo inglés; pedagógica, con Rousseau. Y se va trazando poco a poco este ideal del hombre suelto, como un punto de energía individual, a cuya realización ha propendido el siglo XIX con ardor extraordinario y que tiene lo que Goethe llama acción y un Estado que es el guardián para evitar que se den coscorriones unos a otros y garantizar a cada uno la máxima libertad en su actividad individual. Hay un tránsito de la vinculación a la desvinculación, y el siglo XIX realiza lo mejor que puede la pura desvinculación. Pues yo encuentro que a fines del siglo XIX y en las primeras decenas del XX está marcándose en el ambiente un afán de revinculación. Los hombres quieren volver a sujetar su actividad a vínculos colectivos. Y precisamente esta busca de una nueva situación en que el hombre sepa qué hacer y esté vinculado a unas normas objetivas, pertenecientes a unos grupos profesionales o religiosos concretos, de que forma parte orgánicamente, este nuevo afán de revinculación es lo que a muchos les puede parecer una decadencia.

La causa de que aparezca ante muchos la cultura europea en decadencia es que, en efecto, se halla en un momento de crisis, pero no es una crisis, por decirlo así, de esencia, sino que procede de que durante tres siglos se ha forjado la idea del individuo libre y ya está el individuo libre, ya no hay clases sociales. (La única que había, el capitalismo, se están encargando los socialistas de hacerla desaparecer a todo correr.) Y ahora, ¿qué hacemos? El punto que yo decía sensible es este momento de vacilación, que puede durar unos años o unos decenios, en que la cultura occidental va a hacer uso de un arma que tardó tres siglos en forjarse. Este momento da la sensación de decadencia, porque no sabemos qué hacer con nuestra libertad. La libertad es algo que ya no nos puede arrebatar nadie, y es la base a partir de la cual debe constituirse otra cosa, y se está buscando esa construcción por los hombres como pueden.

Este punto sutil lo perciben muchos y lo sienten dolorosamente, porque todo el que se haya educado en el ideal de la personalidad individual completa y plena, tiene que sentirse un poco decepcionado al ver este afán de la juventud actual de constituir, para vivir, equipos de fútbol que vayan por la vida imponiendo colectivamente sus soluciones, y a estos hombres de la generación media les puede parecer esto una decadencia; lejos de serlo, me parece que es, sí, un momento difícil, pero que es precisamente el signo de que el espíritu europeo occidental se está condensando para tomar aliento, dar un nuevo empuje y crear la superestructura que le falta para dar plenitud y con-

tenido completo al ideal puramente formal de la libertad individual, porque no hay que olvidar que esta desvinculación, que se verifica en los siglos XVII, XVIII y XIX, es un proceso formalista, no consiste más que en elaborar una forma de vida, pero sin contenido. Son muy característicos algunos hechos de la historia de la filosofía en la época moderna. Por ejemplo, Descartes, que construye una filosofía idealista, partiendo exclusivamente de la conciencia del yo individual, no se atreve a hacer una ética porque dice que no sabe qué poner como contenido de ella. Provisionalmente —dice— para andar por la vida me voy a aderezar una máximas morales tomadas del estoicismo, que sean como preceptos de higiene útiles a la vida, pero la ética no podrá hacerse hasta que el sistema de la filosofía esté completo. Es curioso el aplazamiento de la ética.

El pensador más clásico de la modernidad, Kant, se atreve a hacer una ética y con todo rigor. Pero, ¿qué hace? Jamás dice lo que debemos hacer, sino que apremiado para definir lo que es el deber, lo define así: es hacer lo que se tenga que hacer por respeto al deber y no por respeto a las aficiones, gustos o inclinaciones individuales. Es decir, que siempre queda incontestada esta pregunta: ¿Qué es lo que tengo que hacer? Y Kant contesta: “Usted sabrá: La moralidad consiste en que lo que quiera que haga, lo haga por respeto al deber.” Uno vacila y entonces, muy apurado, Kant dice: “Deber será que cuando usted piense hacer algo, piense: ¿Podría yo considerar esto que voy a hacer como algo que pudiera imponer como una legislación universal? Si es que sí, debe usted hacerlo y en otro caso, no.” El único criterio de la ética es la universalidad y, luego, que la realización del acto moral sea por respeto al deber. Esta época kantiana moderna no se atreve, no puede definir la vida por dentro y la define por fuera, como una mera forma. La vida es lo que quiera que sea, cada cual es libre de hacer su propia vida como quiera, pero que le dé la forma de la universalidad del deber. Esto puede encender los ánimos de los hombres, y enciende a los revolucionarios franceses que escriben las palabras “libertad, igualdad y fraternidad” en su programa. Pero cuando esto se posee y ejerce hay que llenarlo de contenido, y surge inmediatamente la antinomia, la lucha. Dice el obrero: lo que quiero es comer y pasearme en automóvil, igual que el burgués; y entonces ya no es cuestión de forma, ni de ley universal, necesaria y suficiente, es cuestión ya de lucha y, conquistada la libertad, lo primero que se le ocurre al hombre medio es hacerla eficaz para su propio provecho. Y qué mejor manera de duplicar su fuerza que abrazarse con el vecino y éste con el otro y formar colectividades como los sindicatos, asociaciones de funcionarios, F.U.E. etc. Esto produce la sensación de una decadencia. Pero no es que esté en decadencia, sino que ha entrado en nuestra conciencia la convicción arraigadísima de esa libertad que

hemos conquistado, pero ahora no sabemos bien qué hacer con ella y tiene que venir un periodo de organización de la libertad.

La acción directa es un resultado de la vieja idea liberal que sigue perdurando mezclada con la nueva idea colectivista. De aquí surge un atisbo de lo que pudiera ser un nuevo tipo de convivencia política. Supongamos una sociedad europea revinculada como lo estaba la Edad Media. El primer rasgo que encontramos parecido entre la sociedad futura y la Edad Media, es el cosmopolitismo. La Edad Media lo era tanto como ahora. No había la Sociedad de las Naciones, pero había el Papa, que era un poder universal. Luego la transferencia constante de sitio entre oficios y profesiones: los maestros españoles profesaban en París, los franceses en Salamanca: los discípulos iban de una a otra Universidad; existía la lengua internacional, que era el latín; los obreros iban de Francia a España y de aquí a Alemania. Más todavía, el feudalismo es un sistema político internacional, porque el vasallo está en una vinculación con el señor y puede desligarse de él y unirse a otro vasallo de otro país. No hay limitación de fronteras. El nacionalismo es una creación del absolutismo de la modernidad, y yo creo que estamos empezando a superar lo que se ha llamado la modernidad. Imaginemos una sociedad revinculada y, como parece indicarse en los síntomas del presente, en un sentido profesional. Entonces es sencilla esta proposición que voy a enunciar. Se sentirá en el porvenir más solidario de un ferroviario francés un ferroviario español, que un ferroviario español de un obrero de minas español. La solidaridad con ese grupo que no es el Estado, es más fuerte que la solidaridad con el Estado y la solidaridad de los grupos profesionales semejantes entre Estados distintos, será probablemente más fuerte que la solidaridad con el Estado. Y cabe dentro de lo posible que vaya fraguándose un concepto de vida social y política, donde la base sean estos grupos intermedios sociales de los que parten hilos internacionales que impongan un régimen semejante para todos ellos, aunque pertenezcan a naciones distintas. Esto quizás es algo utópico. No insisto en ello, no lo digo más que como cosa posible en lo futuro.

En lo que quería insistir hoy, es en la explicación de ese sentimiento de decadencia. El sentimiento de decadencia que hoy tienen muchos, obedece a que estamos en un momento en que la desvinculación ha terminado y comienza un proceso de revinculación. Es un momento crítico en que cambia la postura de todo el cuerpo de la cultura occidental y ese cambio produce dolor y perturbación y es sentido por muchos como decadencia, pero no puede serlo. En primer lugar, hoy no se puede hablar de ninguna manera, como Spengler, de pluralidad de culturas. Es justo lo que ha dicho Spengler en su libro al distinguir diferentes culturas aisladas entre sí en el pasado. Es justo decir que la cultura china se ha desarrollado sin contar con el exterior

y ha dado frutos autónomos propios de ella. Quizá pueda decirse lo mismo de la cultura egipcia, pero la ola que parte de Grecia por Roma, pasa por la Edad Media y llega a nosotros con el rasgo universalista, y a partir del siglo XVII Europa se vuelca sobre el resto de la tierra y lleva la lengua, la cultura y la ciencia occidental, que no es relativa, como dice Spengler, a una determinada modalidad, sino que responde a lo que es el objetivo del ser mismo; esto no puede decirse que sea una cultura estándar y que haya de tener los destinos de nacimiento, madurez, vejez y muerte de las demás culturas. Ahora ha entrado definitivamente la humanidad en unas cuantas bases muy fundamentales de cultura, que son científicas, morales, políticas, fundamentales del régimen en que vivimos. Son bases inquebrantables, por lo menos para un porvenir extraordinariamente remoto. Su implantación es lo que puede exigir esfuerzo en el cambio, que bien puede dar la sensación de una decadencia, pero que no lo es, porque como no sea la ciencia occidental europea la que siga indicando el porvenir que ha de seguir la técnica, no se ve que en ninguna otra parte exista esa ciencia, y ha de ser la nuestra la que siga mandando y rigiendo en el mundo. Yo me explico muy bien que se produzca entre nosotros el sentimiento de decadencia, pero no lo creo fundado, sino que obedece a una mala postura, a un pliegue de la camisa que hace falta quitar, y que se estará quitando en un término que para el fin que realizará, 40 o 50 años, es breve y por consiguiente debemos mirar el porvenir de nuestra cultura con el mayor optimismo. Si Europa no sigue mandando en el mundo, no hay quien lo haga.

Con esto iniciaría la segunda de las dos tesis sustentadas por el Vizconde de Eza, y que yo enfocaría de esta otra manera. Si la cultura europea occidental no sigue mandando en el mundo, entonces se vendrá abajo, pero no será para que la sustituya otra cultura, porque no existe. Mas como ya he empezado a tener razones para creer, que no se viene abajo, lo último que me queda mostrar es que, a mi juicio, por todo lo que sé y he podido oír, lo de los rusos no es absolutamente nada nuevo, ni trae absolutamente ninguna esencia de cultura, y lo que pueda tener de extraña y rara, obedece a que hay mezcla inconexa y que no se asimilan unas partes a otras, de europeísmo y de asiatismo. Eso es lo que yo creo.

II

Voy a ocuparme de lo dicho por el Sr. Vizconde de Eza con referencia al comunismo ruso. El Sr. Vizconde de Eza sostiene la tesis de que no puede considerarse el comunismo ruso como el posible sucesor o suplantador de la cultura europea en decadencia y para demostrarlo aduce una porción de hechos y de disposiciones legislativas del Go-

bierno ruso, pinta un cuadro de la vida rusa y demuestra que la vida de aquel país y su orientación política no puede considerarse que contiene gérmenes de factores valiosos, capaz de sustituir la cultura europea en decadencia.

Yo creo lo mismo, pero también en este punto mis razones son distintas a las del Sr. Vizconde de Eza. No puede ocultarse que existe una dificultad insuperable para llegar a la interpretación clara y con garantía de la actitud de lo que sucede en Rusia. Nosotros sólo conocemos ese pueblo a través de la lectura de lo traducido al español y al francés, que es mucho pero que, en relación a lo no traducido, es poco; no tenemos contacto con ese pueblo; además es difícil entrar en la psicología de un pueblo ajeno. Nosotros hemos visto juicios de extranjeros sobre nuestro país que nos llenaron de admiración por lo alejados que estaban de la realidad y de la verdad; hay que poner siempre un margen de error y de capricho en lo que se diga acerca de ese país sin haberlo vivido. Tomando las cosas no como el Sr. Vizconde de Eza, que se fija en disposiciones legislativas o particulares, sino de modo más amplio, cuanto he leído y oído acerca de Rusia, me produce la impresión de que allí existen dos capas de población perfectamente delimitadas, claramente distintas una de otra. Hay una enorme masa de población que está sumergida en una absoluta incultura, cuyo tipo psicológico, su modo de pensar y de razonar no pertenece propiamente a las masas populares europeas, sino que tiene un modo de ser, de sentir y de moverse dentro de las condiciones de la vida que más bien recuerda profundamente lo que podemos saber de las masas de población asiática. Hay, pues, una capa de población rusa que tiene un carácter asiático, más inculta que nuestras masas populares y más sumergida en las tinieblas de una aurora de civilización que nuestra población europea. Luego, sobre esa enorme masa, existe en Rusia otra capa, ésta muy culta, puesta en contacto viviente con la cultura europea, que ha asimilado la técnica, la ciencia, la filosofía y el arte europeo, que ha llegado, incluso, en muchos problemas del arte occidental, a infundir en él algunas notas típicas y características. Esa masa culta se esfuerza por darle a la nación rusa en conjunto un aire netamente europeo.

Esto que sucede ahora, ha sucedido, que yo sepa, en toda la historia moderna de Rusia, que empieza por Pedro el Grande. Éste que no es más que un señor rodeado de unos cuantos amigos cultos, que viaja por Europa para enterarse de los adelantos técnicos, de las instituciones, del engranaje de una Constitución de Estados administrativamente bien forjados y que vuelve a su país y construye puentes, canales, arsenales; que organiza un ejército y superpone a la gran masa gregaria asiática una superestructura tomada de Europa. Lo mismo sucede ahora. Es un símbolo. Yo soy muy aficionado a los símbo-

los, o, si se quiere darle otro nombre, a las supersticiones (habría que reivindicar un poco los derechos del espíritu supersticioso) y como aficionado a los símbolos encuentro que es simbólico el hecho de que por dos veces en la Historia de Rusia, se haya dado a la capital el nombre de un típico representante de la europeización: Petrogrado y Leningrado. Lenin es el Pedro el Grande de estos días en Rusia. El primero llevó la técnica y todos los adelantos de su tiempo incluso en el orden administrativo y Lenin ha creído que tenía que llevar las últimas teorías más profundamente europeas: el comunismo de Carlos Marx. Uno y otro, han creído encontrar en el Occidente europeo la pócima con que salvar a este país. Por eso el destino ha querido que los nombres de los dos hayan sido los de la capital de Rusia.

Estas dos capas de población, ¿en qué relación están una con otra? Con las reservas que hice al principio, me parece que estas dos capas de población, la europeizante y la asiática con su enorme diferencia de cantidad, no han llegado en la época de Pedro el Grande, ni después, a una completa compenetración, por dos razones: la primera, porque la masa popular rusa, que es de tipo asiático, ha opuesto al esfuerzo de Pedro el Grande y al de la minoría comunista, el tipo de resistencia más difícil de vencer, que es el de la resistencia pasiva; se somete a todo lo que la impongan, agacha la cabeza, le dicen que haga esto, hace lo que hace, lo que sea; pero no asimila en modo alguno, no hace el esfuerzo activo, no tiene la comprensión digestiva para recoger lo que se la ofrece y hacer de ello sangre de su sangre y carne de su carne, sino que está en esa actitud netamente asiática, que es gregaria, comunista natural de un pueblo patriarcal en las estepas. Admite lo que le mandan; recibe la forma despótica con que se la trata lo mismo por los comunistas que por los zares y sigue su melancólica vida interior con la cual nosotros no tenemos el menor contacto ni podemos tener la menor sospecha de lo que se anda elaborando en esas almas tristes de grandes estepas, monótonas, tristes, y alongadas como la música de Borodín. Esa resistencia pasiva es típica de los orientales, de los asiáticos; es la resistencia pasiva de los chinos, que han conseguido constantemente vencer a sus vencedores, simplemente dejándose vencer por los vencedores. Viene del Norte un pueblo mongol y se apodera de la China y los chinos se dejan conquistar fácilmente, pero luego chinifican a los vencedores; vienen los manchúes y se dejan conquistar los chinos, pero a la vuelta de dos o tres generaciones los chinifican por absorción de la minoría dentro de la masa inerte que parece vivir en la eternidad sobre la cual no pasa el tiempo. Algo semejante me parece que representa la historia de Rusia a partir de Pedro el Grande. Esos esfuerzos gigantescos de los europeizadores, Pedro el Grande, Alejandro II, Lenin, resbalan sobre una masa que no dice sí, ni no, que no toma posición activa ni en pro ni en contra,

sino que se deja poner el yugo y sigue viviendo, como si estuviera en una dimensión diferente de la que quieren imponerle los europeizadores.

Esa es la primera razón para el fracaso de los europeizadores; pero hay otra, y es que ellos mismos siguen siendo rusos, es decir, siguen participando, en cierto modo, de esa psicología asiática oriental, y cuando en ellos caen los gérmenes de la cultura europea, los transforman a su manera, los recogen sin abandonar lo que tenían antes y convierten lo europeo y occidental; al cambiar su forma, inconscientemente, le imprimen un sentido que no tiene ni puede tener en Europa. El ejemplo más característico de esto, lo tenemos con lo que pasa con el comunismo ruso, que no tiene nada que ver con el comunismo marxista. Ya pueden jurar los filósofos rusos del comunismo que son marxistas; pero no es verdad. Ellos se lo creen, pero al caer la semilla del marxismo en el alma de estos hombres se ha convertido el comunismo marxista en algo completamente distinto. La diferencia esencial es la siguiente: ¿Qué es el comunismo marxista? Para Marx es un fin, un objetivo de la vida política, que debe ir encaminada a la realización de lo que Marx llama comunismo, que es una estructuración de la Sociedad, que tiene equis caracteres. En cambio, ¿qué es en Rusia el comunismo? No es el fin que se proponen los rusos, sino que es el medio para realizar lo que hay en el fondo de sus almas: esa concepción gregaria y esteparia de la vida. Han encontrado que las fórmulas del comunismo marxista pueden servirles para llegar a la realización de su concepción propia y asiática de la vida, que no han abandonado, sino que, por el contrario, han considerado como la finalidad única de sus esfuerzos, y han puesto el comunismo al servicio de esa finalidad. Lo que en Europa es para los socialistas comunistas-marxistas una organización de la Sociedad que constituye una finalidad de los esfuerzos políticos y sociales, en Rusia es un medio para llegar a la realización de un ideal perdurable y eterno que tiene ya desde hace muchos siglos, que es el ideal mal realizado en el alma patriarcal de la vida esteparia. Por consiguiente, hay en el esfuerzo de los comunistas rusos un error fundamental: el de creer que son comunistas europeos cuando, en realidad, son asiáticos, que toman de Europa esa forma de comunismo, porque con ella tienen la sensación de que realizan más propiamente su típica índole asiática. Así les sucede a todos los advenedizos a nuestra cultura occidental, que sólo toman de ella la parte instrumental. El indio, el chino toma los progresos de la técnica, pero los pone al servicio de lo que él es eternamente y lleva dentro de su alma, como medio, cuando para nosotros, más bien (como ha dicho en una observación Spengler en un librito titulado "El hombre y la técnica"), para nosotros, la técnica no es un medio, sino que es el placer del problema resuelto.

El inventor, en nuestra civilización, no es que diga que descubre este instrumento porque va a lograr una finalidad; claro que luego viene la finalidad utilitaria, pero, como decía Aristóteles del placer, como un fin superpuesto, no como el fin buscado que es simplemente la voluntad de dominar sobre la naturaleza. Esto es lo típico de nuestra cultura, mientras que los asiáticos tienen otras finalidades y ponen los inventos al servicio de sus propios ideales, que es lo mismo que han hecho con las superestructuras de la técnica política, como el comunismo y el socialismo. ¿Estos ideales pueden constituir una renovación del mundo? De ninguna manera ellos son los que están en decadencia, pero no en decadencia como la nuestra, que es de crisis momentánea, sino en decadencia demostrada en un experimento histórico. Se podría considerar la Historia universal, desde Grecia hasta hoy, como experimento para ver qué forma de cultura produce mejores frutos. Y el resultado es que, al cabo de 25 siglos, se demuestra la eficacia, la adecuación objetiva de la cultura nuestra occidental y la ineficacia, la obstinación de esa contemplativa cultura asiática. Intentan ellos robustecer su cultura, ajena a la nuestra, en los medios técnicos que nuestra cultura puede ofrecerles, creyendo que con tomar los instrumentos, van a tomar también el espíritu que los anima, pero no pueden hacer con ellos más que usarlos como el conductor del tranvía, que maneja las corrientes eléctricas sin tener la menor idea de lo que son. Por eso yo no puedo creer, en modo alguno, que la llamada cultura rusa, con ese ámbito y esa esencia de orientalismo, pueda sustituir a la nuestra, porque no es una cultura nueva, sino la cultura milenaria asiática que, viéndose decaída y empobrecida, pretende renovarse con inyecciones de métodos de Occidente, pero que al recibirlos en su cuerpo los transforma y los hace perder su sentido. Por estas razones, como el Sr. Vizconde Eza, no creo que pueda representar el porvenir la cultura comunista rusa.

Volviendo, para terminar, sobre el tema de la primera parte de mi exposición, quisiera hacer notar, en primer lugar, la contradicción fundamental que existe dentro del marxismo, y es que el marxismo nace a mediados del siglo XIX, se desarrolla con una ideología tomada directamente de Hegel y, transformado de manera política y característica, contiene, en su fondo, toda la esencia del individualismo del siglo XIX y la conserva sin menoscabarla en lo más mínimo y, sin embargo, le agrega toda una superestructura colectivista-comunista que contradice su raíz individualista. Porque ¿qué es lo que piensa Marx en el fondo de su alma? Que forzosamente, por la ley interna de la Historia, por la ley dialéctica íntima de la Historia, ha de sobrevenir en el futuro de nuestras organizaciones colectivas europeas un régimen comunista en que se establezca una cooperación de todos en la obra de producción y un reparto justo y equitativo de la producción lograda

por esa obra cooperativa. Pero esto lo considera Marx como la forma más adecuada para la plena realización de lo que es el hombre de su tiempo; es decir, como la condición para el desarrollo del individualismo libremente, sin trabas impuestas por la tradición y por las diferencias de posición social. Para Marx, el comunismo es la forma más perfecta de sociedad, porque en ella puede desenvolverse mejor el individuo. Hay en el marxismo ese fondo de individualismo y la colectivización, la comunización de la propiedad y de los medios de producción no son más que condiciones necesarias para el establecimiento de un régimen, de un orden de tipo social que deje margen para que las individualidades puedan vacar cada una al cumplimiento de sus fines más personales y propios.

Además de esa contradicción interna que hay en el marxismo, hay otra contradicción, que no es interna, entre lo que significa el marxismo y lo que quieren que signifique los comunistas actuales. Me refiero a los comunistas nuestros, y principalmente a los alemanes. Ya dije que estamos en un momento de crisis que consiste en que después de un siglo en que se ha logrado la desvinculación estamos sintiendo la necesidad de una revinculación. Después de hecha una filosofía de la libertad individual queremos llenar con algo esa fórmula y ponerla al servicio de algún contenido. Este es el afán de revinculación de las generaciones actuales, y uno de sus síntomas es el comunismo. El comunismo es, pues, un síntoma de crisis, que no es decadencia, porque la decadencia es el apagamiento lento, mientras que la crisis es la sensación dolorosa de unas formas que ya no sirven y hay que sustituirlas. Decadencia es no tener noción de que existe el problema, mientras crisis es la situación de esfuerzo en que se halla un intelecto cuando nota un problema que no ha resuelto y quiere resolver. Por eso nuestra época es de crisis y no de decadencia.

El afán de revinculación social a que aludía, se manifiesta en lo que yo llamaba espíritu de alistamiento, que está también sustentado en el fondo sobre un propósito y deseo individualista. El alistamiento del hombre de la Edad Media no era para provechos suyos, sino que era, o bien porque pensaba que al nacer la naturaleza le había colocado en el círculo social que por natura le correspondía, o bien por una adhesión objetiva y plena, como en las vocaciones eclesiásticas. Pero ahora el afán de alistamiento tiene un fondo de egoísmo individual. Los hombres quieren alistarse en agrupaciones para que los problemas individuales los resuelva la colectividad y renuncian de buen grado a los riesgos, pero también a las ventajas de una lucha individual, por el egoísmo de asegurarse lo que la colectividad les proporciona. Así, nuestra interpretación actual del comunismo conserva esa misma contradicción que había en el fondo del comunismo de Marx de hacer servir las formas comunistas de organización colectiva

al medio individual. Eso era grandioso y respetable en Marx, porque era para él la concepción de un infinito desarrollo del individuo. Esto hoy no es nada respetable ni grandioso, porque no tiene más contenido que el salvaguardarse de una mediocridad mínima individual.

Aún quisiera añadir alguna otra cosa a lo que ha hecho observar el Sr. Vizconde de Eza y a la cual no ha aludido, y es que por otro lado opuesto de Rusia se anuncia como salvadora otra ideología; es por los Estados Unidos. Hoy los dos sitios desde donde se tremola una bandera de futuro, son Rusia y los Estados Unidos. Rusia dice que la cultura europea está en decadencia y la va a salvar con el comunismo y los Estados Unidos dicen que la cultura europea está en decadencia y la van a salvar con el exaltado individualismo. Son dos soluciones antitéticas para salvar la cultura europea en supuesta decadencia. El individualismo americano tampoco puede satisfacerme ni puede ser una solución, porque caminando por vías ideológicas completamente antitéticas a las rusas, llega al mismo resultado práctico, a una estandarización comunista de la vida, que transforma al individuo en un número de una grey, de un rebaño de pastor. Fenómenos diferentes han producido en los Estados Unidos efectos muy semejantes, como la exaltación de la fórmula capitalista, que ha dado por resultado la producción industrial en grandes masas. Y esto no puede sostenerse más que haciendo coincidir dos clases de efectos: primero, la producción estandarizada de artículos iguales, para producirlos en grandes series, reducidos a un mínimo de tipos distintos; y segundo, la propaganda en el mercado para hacer surgir necesidades iguales. De aquí resulta la formación de un tipo social prácticamente comunista o comunistoide donde todo el mundo tiene los mismos trajes. En Chicago hay dos sastres, porque no hay gente que se haga los trajes a la medida más que para dos sastres; todo el mundo se viste con ropa hecha. Esto hace que el ciudadano de los Estados Unidos tenga por evidente esta sentencia: ser diferente es indecente; es decir, que propende el ciudadano de los Estados Unidos a ser igual que el de al lado y reproduce física, indumentariamente, en su trabajo, en sus afecciones, en sus gustos y deseos el mismo tipo de hombre. Esto es una forma de comunismo igual a aquella otra, pero tanto una como otra son antitéticas a las bases fundamentales de nuestra cultura, que es la diferenciación individual, que no puede arrebatarlos nadie. Querernos convertir al comunismo o a la estandarización de los Estados Unidos es querernos arrebatar lo más propio de nuestra esencia, y si el espíritu europeo sufre de crisis es porque quiere salvar su esencia, pero dándole un contenido social, colectivo, a este ideal de diferenciación individual. En este sentido creo que ninguna de las dos soluciones que se nos ofrecen en los extremos del mundo, en Rusia y en los Estados Unidos, pueden satisfacerlos, y, en último término,

ninguna de las dos tiene viabilidad, si no sigue tomando sus fuerzas más profundas de la raza europea, porque todo esto que hacen en América y todo lo que piensan hacer en Rusia, ¿de dónde lo toman?, ¿de dónde toman las invenciones?, ¿de dónde toman los postulados teóricos?, ¿de dónde toman la ciencia?, ¿qué es un científico americano, sino a lo sumo un coleccionador de datos?, ¿dónde están los hombres realmente geniales que saquen de la savia misma del intelecto humano las posiciones fundamentales de la cultura?, ¿dónde están los Einstein, los renovadores de la física, de la filosofía y de la técnica en general, sino entre nosotros, en Europa? Los americanos no hacen más que coger las cosas europeas y hacer de ellas calderilla para su pueblo, pero la fuente prístina de donde dimana todo está aquí, y si no es Europa la que salve la crisis en que se halla la cultura universal, yo estoy convencido que no pueden ser ni Rusia ni los Estados Unidos, y si Europa no la salva no la salva nadie. Por eso he sostenido aquí y fuera de aquí, en la Conferencia Volta de Roma, que es indispensable que Europa se haga solidaria con su obra pasada, presente y futura, forme tacto de codos, tenga conciencia de sí misma y se afirme como unidad europea de cultura, de tradición y, sobre todo, como unidad de futuro, para proseguir haciendo la obra que incumbe a la humanidad, porque los americanos y los rusos no la van a hacer.

*Comunicaciones en la Real Academia de Ciencias
Morales y Políticas, febrero de 1933.*

ENSAYOS SOBRE EL PROGRESO

La idea del progreso, que nace en el seno de la conciencia moderna, ocupa, explícita o implícitamente, uno de los centros de la ideología occidental desde el siglo XVIII; hállase contenida en todas las actitudes fundamentales que el pensar moderno ha adoptado ante los más hondos problemas de la vida —tanto individual como colectiva—, de la conducta y de la historia. Pocas regiones de nuestra cultura habrá que estén intactas de las consecuencias que la idea de progreso acarrea; y sin que pueda decirse que la idea de progreso pertenezca a una disciplina determinada, siempre la encontramos en el primer plano del panorama espiritual moderno. No sólo la manejan de continuo los historiadores, los economistas, los políticos, los moralistas, los filósofos, sino que hasta en la ciencia biológica y psicológica encuentra una constante aplicación. Y, trascendiendo de la esfera en que se mueven las ciencias, penetra también en el comercio social de los hombres por las puertas de la técnica, anima las esperanzas de todos, estimula los deseos, orienta los esfuerzos y ofrece la pauta más espontánea y natural al hombre moderno, cuando éste quiere representarse el pasado de la especie humana e intenta imaginar su futuro. La idea de progreso constituye, pues, como una categoría viva, en que el pensamiento vulgar y el científico vierten gustosos hoy todas sus opiniones históricas, morales y aun metafísicas. Bajo la especie del progreso pensamos hoy todos los hombres, querámoslo o no. La idea de progreso es un bien común de todos. Y precisamente por sentirnos todos tan familiarizados con ella es por lo que a nadie se le ocurre adscribir su trato y estudio a una especial disciplina. Honrados ciudadanos, que sentirían cohibida su mente si requirieseis su opinión sobre el hidrógeno, o sobre el cálculo vectorial, o sobre el imperio romano, o sobre la teoría económica del liberalismo, hablan sin rebozo ni resquemor del progreso, cantan sus alabanzas, ponderan sus logros y manifiestan con robusta y sencilla convicción, no nublada por la menor sombra, su fe inquebrantable en esa ley de la evolución humana.

EL PROGRESO, IDEA MODERNA

La idea del progreso ha llegado, pues, a formar parte integrante del haber común de nuestra humanidad moderna. Ha entrado en la vida misma; influye en todo momento sobre nuestra mente, no sólo para servir de criterio básico a nuestros juicios, sino hasta para determinar nuestra voluntad y orientar nuestra acción. Es una idea práctica, es

un elemento de nuestro pensar habitual, más que una teoría antropológica, filosófica e histórica. El hombre de hoy no sólo cree que la humanidad ha progresado, sino que cree que seguirá progresando; y aún más: quiere que siga progresando. Esta voluntad de progreso constituye una de las notas esenciales del ambiente en que se desenvuelve la vida moderna. En la psicología del hombre actual, la noción de progreso señala uno de los núcleos, en torno al cual se condensan múltiples aspectos de ese modo de ser y de pensar, que podríamos llamar la modernidad. En cada época de la historia existe un repertorio de ideas, de creencias, de esperanzas, de preferencias y de odios que, generales a todos los contemporáneos, forman, por decirlo así, la personalidad singular del alma colectiva en dicho momento. Los individuos no conviven aisladamente, yuxtapuestos, sino que, por múltiples coincidencias de pensamiento y de sentimiento, se entrelazan, formando una conexión psíquica. Si nos representamos el yo individual como un punto, centro o foco, en torno al cual se dilata en círculo el mundo de las creencias, de los pensamientos, de las preferencias, de los afanes, es claro que lo único estrictamente individual en el individuo es ese centro, ese puntiforme yo, que tiene tales creencias, tales pensamientos, tales preferencias y afanes. Pero el mundo ideológico en que el yo se halla como inmerso y que el yo llamo *suyo*, no es en realidad *suyo*, sino que está en él con carácter más o menos mostrenco; es de todos los contemporáneos; y precisamente las nociones, las ideas más generales en una época, las que actúan en todos los individuos, son las más hondamente arraigadas, y, por lo mismo, se ofrecen con tal carácter de evidencia, que se manejan y aplican sin ocurrírsele a nadie preguntar por su legitimidad. Tal sucede, sin duda, hoy con la noción del progreso. El progreso es una de esas cosas que, por decirlo así, están ahí, como ahí, ante nuestros ojos, están el sol y las estrellas. El progreso se ve, se palpa. ¿Quién duda de él?

Al hombre moderno le aparece, pues, el progreso como una realidad indubitable e indubitada. Y si alguna vez oye la voz extraña de algún enojado excepcional, que osa discrepar de la universal convicción, tiénela por anormalidad, que, justamente por ser anormal, evidencia todavía más lo que acaso pretende negar; como la ignorancia que de la luz manifiesta el ciego, confirma tanto su anomalía somática como la realidad misma de la luz. La creencia en la efectividad —por decirlo así, metafísica— del progreso es consustancial con el alma del hombre moderno. Y si se intentara un análisis riguroso de esa ingente masa de elementos espirituales, al parecer heterogéneo, que podemos reunir bajo el nombre de modernidad, hallaríase, creo yo, que gran parte de lo que hoy hacemos, pensamos y preferimos, viene condicionado por nuestra concepción básica del progreso como ley de desarrollo y como imperativo de acción.

NECESIDAD DE ANALIZAR LA IDEA DE PROGRESO

Pero he aquí que esa idea del progreso, en que vivimos sumergidos como en el más natural de los elementos vivificantes, no ha obtenido todavía una definición que, al menos por su claridad, nos satisfaga. La aplicamos de continuo, y en puridad no sabemos bien lo que es. Afirmamos —y acaso con razón— que progresa la ciencia, que progresa la técnica, que la humanidad progresa. Pero no sabemos claramente qué sea eso de progresar. Los grandes adalides del progreso son, sin duda, hábiles extremadamente en la erudita tarea de perseguir el desarrollo de la civilización y de mostrar en la sucesión de sus etapas una línea de progreso, de ascenso, de perfeccionamiento. Pero en esos repasos de la historia —de la historia científica, política, económica, etc— toman, sin duda, la noción de progreso tal y como la encuentran en el ambiente de su tiempo, sin detenerse a examinarla, a describirla, a analizarla. Porque es claro que el descubrir progreso en la historia del hombre sobre la tierra supone ya saber lo que sea progreso. Antes de lanzarse al estudio del pasado y en busca de una respuesta a la pregunta de si la humanidad ha progresado o no, ha de haber tenido el historiador idea de lo que signifique eso de progresar. Mas esa idea que del progreso haya tenido o tenga el historiador, no es otra que la que ha recogido en el tráfico intelectual de su generación. Y esto precisamente es lo que quisiera subrayar: que la idea del progreso que se halla a la base de las teorías del progreso, es una idea tomada directamente de la calle, por decirlo así; una idea que no ha sido objeto de previo y escrupuloso examen antes de usarla; una idea, en suma, que, estando para nosotros cargada de significaciones, no ha sido aún explicitada y analizada convenientemente. Y no es extraño que este análisis no se haya verificado, porque justamente las convicciones más arraigadas en nosotros, las realidades más inmediatas y habituales son las que menos solicitan de ordinario nuestra atención, ya que su misma raigambre y continua presencia las tiñe con un matiz peculiar de evidencia palpable e improblemática.

Pero, además, hay otra razón que nos invita a meditar sobre la esencia del progreso y a inquirir los elementos que la componen. Y es que sin una clara visión de lo que en sí mismo sea el progreso no cabe acercarse a los múltiples problemas que la situación actual de la cultura nos plantea. Ahora bien: en las varias facetas que hoy presenta el estado espiritual del mundo encuéntrase sobrados motivos para sentir aprensiones y dudas. ¿Caminamos, efectivamente, por derroteros conducentes a un progresivo aumento de bienes en la humanidad? La orientación actual de la vida humana en el planeta, ¿está basada en fundamentos que sólidamente nos permitan seguir abrigando las esperanzas optimistas del progresismo? No faltan voces que lo dudan.

Pero ninguno de estos problemas candentes puede resolverse, ni juicio alguno formularse sobre el estado actual del mundo, en relación con el progreso, sin una idea clara de lo que el progreso es. Urge, pues, mucho, ante todo, intentar descomponer la idea del progreso en sus elementos más simples y, ver cómo éstos se aglutinan y el sentido que tienen en ese conjunto.

SPENCER Y HEGEL

Pero ¿es cierto —me diréis acaso— que no se haya definido la idea del progreso? ¿No existen en la historia de la ciencia moderna notorios pensadores que han fijado el sentido del progreso? Por lo menos dos ilustres ejemplos pueden en este instante traerse a cuento: el de Hegel y el de Spencer. Es bien sabido que, para Hegel, el progreso en el desarrollo histórico del hombre consiste en el despliegue dialéctico de la razón misma; la historia no sería, pues, otra cosa que la realización en el tiempo de las posiciones antagónicas contenidas en el concepto racional; posiciones seguidamente superadas en síntesis de orden superior. Y, por su parte, Spencer resume mucho más escuetamente la noción de progreso en la fórmula, harto conocida, del tránsito de lo homogéneo a lo heterogéneo. He aquí, pues, dos definiciones del progreso, en las cuales esta noción, lejos de haberse tomado en su inmediata y corriente acepción, ha sido sometida a la reflexión profunda de todo un sistema filosófico.

Pero a esto debo contestar que precisamente su encaje en todo un sistema filosófico es lo que hace que esas dos definiciones del progreso no puedan ser consideradas como definiciones, en el sentido que creo debemos dar a esta palabra. En efecto: para que una definición exprese la esencia del objeto definido, es indispensable que este objeto quede previamente desligado de toda relación con otros objetos reales y aun con la existencia misma; de otra suerte, entrarían acaso en la definición elementos no pertenecientes a la idea pura del objeto, sino a las condiciones de su realidad o realización. Ahora bien: estas condiciones podrán sin duda ser todo lo indispensable que se quiera para la existencia del objeto definido; pero no tienen nada que ver con lo que el objeto es, independientemente de que exista o no exista. Para definir bien un objeto debemos, pues, ponerlo como entre paréntesis, arrancarle del nexo real, existencial, e intuirle en su ser, en su esencia, sin tener para nada en cuenta su realidad o existencia, que constituye un problema aparte. Ahora bien: cuando Spencer define el progreso como el tránsito de lo homogéneo a lo heterogéneo, no define la esencia del progreso, sino acaso un aspecto del desarrollo histórico, efectivo —en el hombre o en la vida—, que, según su opinión, merece el nombre de progreso. Pero ¿quién nos garantiza que

no pueda haber otro desarrollo que, sin ser tránsito de la homogeneidad a la heterogeneidad, sea también merecedor del epíteto de progresivo? Las notas que verdaderamente definan el progreso han de ser tales, que todo desarrollo que las posea deba ser llamado progreso, y todo desarrollo que no las posea, no pueda ser llamado progreso. En suma: la fórmula de Spencer no dice lo que el progreso es, sino tan sólo que el tránsito de lo homogéneo a lo heterogéneo es progreso. A lo cual puede objetarse: primero, que otras muchas cosas pueden también ser progreso, y, segundo —y esto es lo principal—, que para decir que el tránsito de lo homogéneo a lo heterogéneo es progreso, hace falta saber ya antes lo que progreso sea. Así, pues, la definición de Spencer no es una definición del progreso, sino la concesión —no sé si con razón o sin ella— del hombre de progreso a ese tránsito de lo homogéneo a lo heterogéneo. Y es porque Spencer ve el progreso bajo el ángulo de la evolución orgánica y —con razón o sin ella— reduce esta evolución a la creciente diferenciación o heterogeneidad. Toma, pues, de la calle la noción de progreso y la une con la evolución orgánica. El hecho más relevante, en su visión del universo, lo agracia con el epíteto de progreso; pero no nos dice en ninguna parte lo que el progreso sea en esencia.

Algo semejante, bien que en muy distinto plano, sucede con Hegel. Tampoco Hegel define el progreso, sino que, habiendo explicado formalmente —en su *Lógica*— la marcha dialéctica de los conceptos racionales, muestra luego que toda forma de la realidad es históricamente una explicitación real, efectiva, en el tiempo, de las posiciones mutuamente implicadas en la idea. Y a ese desarrollo le llama progreso. Su análisis no parte, pues, tampoco de la pregunta: ¿qué es progreso?, sino que a la definición metafísica de la realidad histórica le da el nombre de progreso, tomando esta palabra, aproximadamente, en el sentido general que desde hace siglo y medio tiene. Hegel quiere hacer ver en su *Filosofía de la Historia* que el transcurso real de los acontecimientos reproduce, tendido en el lecho del tiempo, el enlace íntimo de las articulaciones implícitas en la idea racional. Si analizamos el pensamiento racional, hallamos, según Hegel, que la idea contiene una serie de momentos o posiciones lógicas, por las cuales el pensamiento pasa sucesivamente, con íntima necesidad mental; el pensamiento admite algo, luego descubre en lo afirmado justamente la antítesis de la posición afirmativa, y termina logrando un concepto superior, que contiene en síntesis amplia las posiciones afirmativa y negativa por donde antes pasó. Pues bien: ese movimiento íntimo, que en el concepto racional o idea se encuentra como condensado, recogido y en potencia, dilátase en el acto temporal de la vida histórica, la cual no es otra cosa que el cumplimiento evolutivo de la idea. La idea es como una fórmula eterna, intemporal, en cuyas entrañas está

contenido, por decirlo así, el programa de lo que en la realidad temporal es la evolución histórica.

¿Es posible pensar que semejante metafísica sea una definición del progreso? Para ir desde luego al fondo del problema, cabe dudar de que en la filosofía de la historia de Hegel represente realmente papel alguno la noción de progreso. Se nos dice que la historia es la razón misma en su devenir. Pero entonces la historia no es obra del hombre, sino justamente al revés: el hombre y las creaciones todas del hombre son obra de la historia, o, lo que es lo mismo, de la razón tendiéndose sobre el tiempo. Y este desenvolvimiento —en el sentido estricto de desenvolver lo que está implícito— no constituye en realidad progreso alguno, sino simplemente el advenimiento de sucesivos estados, que todos se hallan como predispuestos en el contenido del concepto racional. Si el concepto racional es, como noción intemporal, el compendio de la realidad temporal histórica, entonces la historia no es propiamente un progreso, sino más bien un proceso. Más adelante tendremos ocasión de volver sobre la diferencia esencial que existe entre proceso y progreso. Ahora bástanos señalar que si la historia, como Hegel cree, es la ilustración de la lógica, entonces el pasado, el presente y el futuro de la humanidad constituyen como la vida de un ser que nace, crece y muere. Ahora bien: a nadie se le puede ocurrir llamar lícitamente progreso al curso normal y necesario de una vida, que es tan determinado y preciso como la trayectoria de un proyectil.

SENTIDO DE NUESTRO PROBLEMA

Seguimos, pues, echando de menos una auténtica definición de lo que sea progreso. No la han dado en realidad ni Hegel ni Spencer. Y no creo necesario analizar otros ejemplos para asentar la convicción de que este problema se halla aún verdaderamente intacto. Podrá suceder, sin duda alguna, que los innumerables esfuerzos realizados por el espíritu humano modernamente, para definir su propia evolución, hayan logrado penetrar hondo en la esencia del transcurso histórico real. Pero esas definiciones de la historia se enderezan a la descripción de la realidad histórica efectiva; nos dicen cómo se ha verificado el progreso y aun pueden vaticinar cómo se verificará en lo futuro; pero no nos explican lo que es progresar. Quiero decir con esto, que existe una gran diferencia entre describir algo en su ser real, en su efectividad contingente, y definirlo en su esencia, con abstracción de lo que de hecho sea o haya sido. Si yo defino el aeroplano por la índole de los motores que actualmente se emplean o por la disposición y contextura de las partes materiales hoy en uso, defino el aeroplano real actual; pero si, por ejemplo, digo: el aeroplano es un dispositivo mecánico más pesado que el aire y capaz de elevarse y mo-

verse sobre la tierra en las direcciones que se quiera, enumero una serie de notas que se refieren a la esencia del aeroplano, de tal suerte que, sea cual fuere el modo de realización de dicha esencia, la definición esencial siempre es válida. De igual manera, la definición o descripción esencial del progreso debe indicarnos qué sea progresar, independientemente del modo concreto como la humanidad haya progresado en efecto desde que existe. Decir que el progreso es el tránsito de lo homogéneo a lo heterogéneo, o la eliminación de la metafísica, o la racionalización de la vida, es ofrecer fórmulas que acaso definan la orientación efectiva del progreso humano realizado, pero que no nos explican lo que en su esencia es el progresar, prescindiendo de las contingentes formas en que el progreso se haya verificado realmente en la historia.

En el presente estudio me propongo, pues, iniciar la tarea de una definición esencial del progreso, como base previa e indispensable para poder hacer un uso claro e inequívoco de noción tan universalmente difundida. Digo iniciar el trabajo. Digo aportar algunos materiales: Pues bien se me alcanza que la labor supera con mucho a mis escasas fuerzas. Me limito, pues, a proponer algunas observaciones a la consideración del lector, con el principal objeto de obtener el auxilio de ajenas luces para que, si hay lugar, se discuta detenidamente ese esencial problema, cuyas ramificaciones penetran en todos los ámbitos de la cultura moderna. Dividiré, pues, mi trabajo en dos partes. En la primera, ensayaré un análisis de la idea misma de progreso. ¿Qué es progresar? ¿Qué elementos integran la esencia de esta noción? ¿Qué requisitos ha de cumplir un hecho o una serie de hechos para merecer el calificativo de progreso? ¿De qué manera se funden esos elementos en la unidad de la noción que ellos constituyen? Y repito que al llevar a cabo este análisis, mi atención no ha de fijarse en la realidad del progreso efectivamente verificado en la historia humana, sino que ha de atenderse a la consideración de la esencia misma, ha de describir la idea de progreso independientemente de que ella sea verdadera o falsa y sin tener en cuenta el que haya o no existido tal progreso y el modo como se haya verificado en la historia humana.

En la segunda parte de este ensayo intentaré brevemente demostrar que la creencia en el progreso se forma en la cultura moderna a fines del siglo XVIII y nos ha conducido hoy a una fe tan ciega en sus éxitos, que parece conveniente señalar algunos peligros y la necesidad de algunas reflexiones y rectificaciones para afianzar mejor este elemento básico de nuestra civilización.

I

ANÁLISIS DE LA IDEA DE PROGRESO

MOVIMIENTO HACIA UNA META

Lo primero que encontramos en la idea de progreso es la noción de movimiento. Algo que permanezca continuamente igual, sin cambio alguno y fijo en el mismo lugar, sin movimiento alguno, no progresa. Es, pues, esencial al progreso la verificación de algún movimiento. Ahora bien: ese movimiento, que debe tener lugar en el progreso, necesita estar determinado en algún sentido. Un movimiento cualquiera, un cambio cualquiera, no es progreso. El movimiento y cambio en el progreso se dirigen “hacia adelante”. ¿Qué significa esto? Prescindiendo de todo uso metafórico, es bien claro que los términos de “adelante” y “atrás” no pueden definirse por sí mismos, sino solamente en relación con algún punto, por virtud del cual un sentido quede privilegiado sobre todos los demás sentidos de todos los posibles movimientos o cambios. Llamemos al punto que da al movimiento sentido, la meta del movimiento. Entonces, si una cosa se mueve en dirección hacia la meta o si cambia en el sentido de aproximarse a la meta, podrá decirse, en ciertas circunstancias, que esa cosa progresa. Tenemos, pues, como primera y elementalísima definición mecánica del progreso, ésta: el progreso es un movimiento hacia una meta.

Ahora bien: el movimiento puede determinarse igualmente por indicación, no del punto hacia donde va, sino del punto de donde viene y se aleja. Con respecto a ese punto, de donde se aleja, puede el movimiento entonces llamarse retroceso o regreso. Si para mayor comodidad en la expresión verbal aplicamos la palabra “meta” indistintamente, tanto para designar el punto a que se aproxima el móvil, como para designar el punto de que el móvil se aleja, es decir, tanto para designar el punto de partida como el punto de llegada del movimiento, podremos decir que en esta forma primordial y mecánica el progreso es movimiento de una cosa hacia la meta y el regreso o retroceso es movimiento de una cosa que se aleja de la meta.

En esta determinación, el progreso asume, pues, todas las relatividades contenidas en el concepto de movimiento. Es, en efecto, claro que la calificación de progreso o de retroceso que demos al movimiento dependerá del punto a que concedamos la dignidad de meta. Muévase en el océano un velero empujado por el viento. ¿Avanza? ¿Retrocede? Depende de adonde quiera ir. Y si en el curso de la travesía el capi-

tán cambia súbitamente de propósito y, por tanto, de rumbo, resultará que lo que acaso antes fue avance se ha convertido ahora en retroceso, y la nave ahora se mueve, progresando, en la misma dirección en que antes se movía, retrocediendo. Pero es porque ha variado la meta.

EL PROGRESO DEL TIEMPO

Ahora bien: existe una meta y dirección universal para todo movimiento o serie de cambios. Esta meta es el futuro, la tercera dimensión del tiempo. El tiempo camina siempre en una y la misma dirección: va del ahora al luego, del hoy al mañana. Lo que es, ya ha sido en el instante mismo en que decimos que es, y en este instante mismo está siendo; y en este instante mismo empieza también a morder en el futuro. En este sentido escueto podría decirse que el tiempo progresa siempre: no se detiene nunca, no retrocede jamás. Pero, en puridad, esta única cosa, el tiempo, de la cual parece poderse predicar en absoluto el progreso, resulta que no admite semejante predicado. El tiempo, en realidad, no progresa porque el tiempo no es un algo que se mueva. En el tiempo han sido, son y serán las cosas; pero el tiempo mismo no está en el tiempo. El tiempo es una forma del ser de las cosas, pero no es una cosa que sea. El tiempo entra, pues, como un ingrediente en la noción del progreso, en cuanto que ésta implica el movimiento; pero la noción de progreso no se puede aplicar al tiempo, porque el tiempo es condición del cambio, pero no es cambio, sino —por decirlo así— el hecho cósmico en donde el cambio se verifica.

Las cosas cambian y se mueven en el tiempo. En este sentido, los cambios de las cosas, puesto que se verifican en el tiempo, síguense unos a otros en la invariable dirección del futuro. Ahora bien: el tiempo, en el cual se alinean los cambios sucesivos de las cosas, es irreversible y, por lo tanto, cabría decir que el futuro —meta universal de todo cambio— constituye un punto de referencia tan fijo e inmutable como se pueda desear; lo cual entonces nos permitiría afirmar que todo cambio es progreso, puesto que es movimiento hacia la meta invariable del futuro. El progresar sería entonces tan esencial a las cosas como su ser mismo. Es más: sería muy difícil discernir, dentro de la realidad de una cosa, su ser y su progresar. Esta reflexión podría conducirnos a un punto de vista semejante al de Hegel, en donde se identificarían lo real y el cambio, en donde la historia sería la faz visible de la realidad esencial.

Pero en todo esto hay una confusión o mala inteligencia que conviene, desde luego, disipar. El futuro es la dirección del tiempo; pero en modo alguno puede considerarse como meta del movimiento o cambio. En el tiempo, que fluye, se verifica todo cambio y, sin duda, en el tiempo futuro hállase el término hacia el cual el cambio se

aproxima. Pero el tiempo futuro no es ese término. Decir que el futuro es la meta universal de todo cambio y, por tanto, que todo cambio significa progreso, es tan arbitrario como decir que en el pasado estuvo el origen y matriz de todo cambio y que, por lo tanto, todo cambio es retroceso, decadencia, descomposición y pérdida. Tan insostenible es el optimismo de los que ven en todo transcurso del tiempo un progreso, como el pesimismo de los que creen que "cualquiera tiempo pasado fue mejor". El tiempo mismo, el sólo haber sido o haber de ser, no califica una serie de cambios, ni en el sentido de progreso, ni en el sentido de decadencia o retroceso. Semejantes concepciones, en realidad, anulan la noción de progreso y su contraria de retroceso. Porque si todo cambio fuese indistintamente ya progreso o retroceso, la idea de progreso —y, respectivamente, la de retroceso— quedaría exhausta de todo sentido inteligible. Ahora bien: la noción de progreso sólo tiene sentido conviviendo con su negación y con su contradicción. Es decir, que si el progreso ha de significar para nosotros algo, es menester que se oponga al no progreso y al retroceso. Para que podamos decir con sentido que algo progresa, debemos decir con sentido que algo no progresa y que algo regresa o retrocede. Es, pues, necesario que la meta desde la cual juzguemos si los cambios tienen carácter progresivo o recesivo, no sea esa meta universal y puramente formal que es el tiempo, el futuro o el pasado, sino algo objetivo dentro del tiempo. Referir todos los cambios a la meta universal del futuro o del pasado es anular toda diferencia intrínseca entre ellos; pero justamente lo que nos autoriza a calificar unos cambios de progreso y otros de retroceso son esas diferencias reales. A ellas debemos, pues, dirigir nuestra atención.

Decimos, pues, que un estado B de una cosa representa un progreso sobre un estado A anterior de la misma cosa, cuando el estado B se ha aproximado más que el estado A a la meta hacia la cual la serie de los estados de la cosa se endereza. Claro está que todo esto supone que la cosa se mueve, cambia. Si la cosa permanece inmutable, no hay progreso ni retroceso. Justamente hemos iniciado nuestro análisis con la idea de movimiento y cambio. El problema se plantea, por lo tanto, sobre esa meta a la cual referimos los cambios de la cosa. ¿Dónde está esa meta? ¿Qué es ella?

Un ejemplo mostrará claramente que dicha meta no puede ser el tiempo mismo, sino algo distinto del tiempo. Consideremos la vida del hombre. Consiste en una serie de estados sucesivos o cambios de su ser físico y moral. El hombre nace; su cuerpo se desarrolla, aumenta en volumen y en capacidades de acción; su espíritu se robustece y se dilata; su voluntad se temple y se define. Todos estos cambios que en el individuo se van verificando dibujan una línea, la parábola de la vida, cuyo origen es el nacimiento y cuyo término es la

muerte. Contemplemos ahora esos cambios sucesivos. ¿Son un progreso? ¿Son un retroceso o decadencia? Aquel para quien la vida es un mal y sólo el haber nacido es un pecado, verá la aproximación a la muerte como un bien, como un cambio deseable, como un progreso. Aquel para quien la vida sea un bien, verá acaso la aproximación a la muerte como un mal y una decadencia. Cabe, empero, otra actitud, y es la de considerar que buena no es la vida escuetamente, sino cierta especie de vida, cierto modo de ser vivo, de estar viviendo; y entonces, ese tipo de vida, considerado como fin de la vida, será el punto de referencia desde el cual cada instante o estado de la vida reciba el calificativo de progreso o retroceso. Para quien estime que el fin de la vida es la realización de un ideal de robustez física, serán progresos todos aquellos cambios que experimente el cuerpo en el sentido de adquirir mayor eficacia muscular, y serán retrocesos las variaciones somáticas que representen debilitación física. Para esta manera de ver, la niñez, la juventud, son progreso hacia la plena virilidad, y la vejez y la senectud son retroceso a la impotencia. Ahora bien: en todos estos casos advertimos con claridad que lo que da sentido a las nociones de progreso y de retroceso no es el tiempo, no es el continente, no es el puro momento del antes y el después, sino cierta estimación o preferencia que los unos pueden sentir por la vida, los otros por la muerte, los otros por la robustez del cuerpo. La vida transcurre en el tiempo; pero lo que define sus segmentos como progresos o retrocesos no es el puro transcurrir —el tiempo—, sino cierta meta, cierta estimación, cierta finalidad, que se pone en lo que dentro del tiempo transcurre. Una vez más: ¿qué es esa meta, ese fin, esa estimación?

LA META COMO "PREFERENCIA"

Aquí es donde necesitamos la más cuidadosa atención para atenernos al punto de vista que hemos tomado, el de la pura contemplación de la esencia, y no deslizarnos por la pendiente que nos conduciría a una indagación metafísica, física o biológica acerca del fin hacia el cual efectivamente el universo y la historia caminen. Es seductora siempre la pregunta: ¿adónde va el mundo? La mayor parte de las teorías del progreso sucumben a esa seducción y se constituyen en contestación a dicha pregunta. Spencer, Comte, intentan definir el rumbo que sigue el curso del mundo y el término hacia el cual se endereza. Prescindiendo en general de un análisis previo del concepto mismo de progreso, toman este concepto en su sentido corriente, vulgar, y pasan desde luego a la determinación real de su contenido histórico y natural. Ahora bien: este es justamente el escollo que nosotros queremos evitar. No pretendemos descubrir en qué consiste el progreso del mundo o de la vida en la tierra, o de la especie humana en la vida

terrestre, sino que queremos averiguar ante todo qué sea eso de progresar, en general, independientemente de que luego logremos o no descubrir la consistencia real del progreso y aun si hay o no hay, en efecto, tal progreso. Por consiguiente, planteando con rigor nuestro problema, habremos de formularlo como sigue: puesto que progreso es movimiento y cambio hacia una meta, la cuestión a indagar no es la de cuál sea la meta del progreso, sino qué sea ese “ser meta” de un movimiento o cambio.

Volvamos, pues, a nuestra serie A, B, C... de estados sucesivos de una misma cosa. Decíamos que si cada uno de esos estados se aproxima al fin más que el estado anterior, la serie constituye un progreso. Pero ¿es esto rigurosamente exacto? ¿Es exactamente lo mismo ir a una cosa de un punto hacia otro y progresar esa cosa? Ya hemos aludido a la relatividad del movimiento, la cual se traslada a la noción del progreso. La serie de los cambios se inicia en el estado A y termina en el estado Z. El curso de esa sucesión —según lo que llevamos dicho— será progreso si el fin se encuentra en Z; será retroceso si el fin se encuentra en A. Pero ¿de qué depende que el fin esté en Z en vez de estar en A, o viceversa? Si todo movimiento o serie de cambios puede considerarse, ya como un “ir hacia”, ya como un “venir de”, ¿qué es lo que determina la elección de una de estas dos interpretaciones posibles? En el movimiento mismo realizado por la cosa, nada hay, en efecto, que privilegie un sentido sobre el otro. Como realidades naturales, el origen y el término del movimiento son dos puntos igualmente reales, y no hay, ni en el movimiento mismo ni en la cosa que se mueve, ningún elemento que fije en el origen o en el término la dignidad de meta, con respecto a la cual el movimiento se defina como progreso o como retroceso. Sólo queda, pues, que nosotros, los hombres, al contemplar el movimiento, hagamos esa determinación por razones intrínsecas a la cosa que se mueve o cambia y ajenas al puro movimiento o cambio. Así como el futuro en el mero tiempo no es meta del progreso, justamente por carecer de contenido, así el movimiento puro o mero cambio no puede tampoco ser por sí solo quien marque el sentido del movimiento. Los cambios de la cosa, considerados estrictamente como simples cambios, pueden interpretarse en uno u otro sentido, según se quiera. Para decidir, empero, a la voluntad a privilegiar un sentido y llamar progreso a los cambios realizados en ese sentido, ha de atenderse no al cambio sólo, sino a alguna cualidad de lo que cambia, de la cosa que se mueve, o a alguna cualidad que la cosa que se mueve adquiera o pierda o comience a adquirir o a perder. Somos, pues, nosotros los hombres quienes elegimos una de las dos interpretaciones posibles. Somos nosotros, los hombres, quienes estatuímos, por ejemplo, que A es la meta —y entonces el movimiento, al alejarse de A, es retroceso—, o que Z es la meta—

y entonces el movimiento, al acercarse a Z, es progreso; y hacemos esa determinación por razones cuya base, indudablemente, no se halla en la simple realidad natural del movimiento. ¿Cuáles son esas razones?

No pueden ser otras sino que el punto en donde situamos la meta nos parezca “preferible” a cualquier otro punto, en la definición del movimiento. Si el movimiento de A a Z nos aparece como progreso, es porque hemos situado el fin en Z; y si lo hemos situado en Z es porque Z se nos antoja “preferible” a A. En cambio, si el movimiento de A a Z nos aparece como retroceso o regreso, es porque hemos situado la meta en A; y si la hemos situado en A, es porque A se nos antoja “preferible” a Z. En suma: el movimiento será para nosotros un movimiento que “va hacia” —progreso— o un movimiento que “viene de” —regreso—, según que para nosotros sea “preferible” el término o el origen del mismo. Sin duda ocurren muchos casos en que no tenemos preferencia alguna por ninguno de los dos extremos; entonces esa indiferencia hace desaparecer en el movimiento todo carácter de progreso o de regreso, y con igual facilidad concebimos el movimiento como “ viniendo de ” que como “ yendo a ”. Lo mismo podemos decir: vengo del campo, que voy a la ciudad; el agua del río viene del monte o va al mar.

¿Qué es, empero, esa “preferencia” que nos incita a calificar el movimiento de progreso o de retroceso? Antes de analizarla con detenimiento, vamos, sin embargo, a considerar el asunto desde un ángulo algo distinto, pero que nos llevará al mismo resultado.

PROCESO Y PROGRESO

Existe en torno a nosotros un gran número de cosas, cuyas formas generales y cuya distribución en partes ensambladas revelan inmediatamente que esas cosas han sido configuradas y dispuestas, como lo están, para la realización o el cumplimiento de ciertas funciones. Entre un canto rodado y un hacha prehistórica hay la diferencia esencial de que el canto rodado debe su forma exclusivamente a los choques accidentales con otras piedras, mientras que el hacha prehistórica debe su forma a un esfuerzo inteligente, que dispuso esa forma de manera que pudiese desempeñar una función determinada. El mundo está lleno de semejantes objetos, que poseen una “finalidad”. Esos objetos tienen una materia, que está dada por la naturaleza. Pero su forma no está dada por la naturaleza sola, sino que ha sido impresa en ellos por una hábil, previsora, inteligente utilización de las leyes de la naturaleza. El canto rodado y el hacha de piedra deben ambos su forma a choques y frotamientos. Pero los choques y frotamientos que han producido el hacha de piedra fueron, por decirlo así, seleccionados de entre todos los choques y frotamientos posibles, por una intelligen-

cia providente, que dio efectividad sólo a aquellos choques y frotamientos, cuya sucesión había de llevar la piedra al estado en que la encontramos. Si, pues, consideramos la serie de los estados o mudanzas por los cuales pasa la piedra desde que es recogida del suelo hasta que queda engarzada en el mango de madera, hallamos que cada uno de esos estados o mudanzas de forma se aproxima más y más a la figura final que el hombre primitivo tenía en su imaginación. La serie de las mudanzas constituye un progreso, porque, conforme a nuestra definición anterior, cada estado de la piedra es una mayor aproximación a la meta preferida; es decir, a la forma de hacha. Podemos decir, pues en general, que en todos y cada uno de los objetos manufacturados, desde los tiempos más remotos, hasta hoy, la forma última del objeto es la meta hacia la cual se encamina la serie de las transformaciones sucesivas. La fabricación del utensilio dibuja una línea de progreso que va desde la forma bruta material hasta la forma preferida final. Es extraordinariamente improbable que los golpes recibidos por la piedra, al azar de su existencia cósmica, le confieran la forma precisa de hacha pulimentada. La preferencia de esa forma por un ser inteligente y la disposición adecuada de los golpes y frotamientos, en el sentido de dicha forma final, es la que gobierna los cambios sucesivos de la piedra y los convierte en una serie progresiva.

Debemos, pues, distinguir en la naturaleza dos grandes grupos de transformaciones o cambios: aquellos que se producen en virtud de las leyes solas de la naturaleza y aquellos que se producen en virtud también de las leyes naturales, pero intervenidas, seleccionadas, dirigidas por una actuación inteligente, que las dispara, las conjuga o las contiene en vista de un propósito. Es evidente que el progreso sólo puede predicarse de este segundo grupo, el de las transformaciones o cambios gobernados por una actividad inteligente. Lo cual no quiere decir que este segundo grupo no sea tan "natural" como el primero. La intervención de la inteligencia en esas series de transformaciones no introduce en ellas ningún elemento, por decirlo así, "milagroso"; no añade ni quita materia, no suspende ni anula ninguna ley natural, no modifica en lo más mínimo la consistencia esencial de la menor realidad cósmica. La intervención de la inteligencia se limita a trenzar las energías materiales y sus leyes, poniendo en acción unas, dejando en somnolencia otras, uniendo en colaboración varias, para obtener así productos que, siendo en todo y por todo naturales, responden, **sin embargo**, a ciertas "preferencias", a ciertos "deseos", a ciertas "finalidades" concebidas por la mente humana.

Las transformaciones naturales no intervenidas por el hombre son lo que llamamos *procesos*. Las transformaciones que merecen el nombre de *progresos* son, en cambio, aquellas en que la labor eficiente de la naturaleza ha sido gobernada y dirigida por el pensamiento hu-

mano de la "finalidad", del objetivo "preferible" y "deseado". El hombre actúa sobre el mundo que le rodea. Esta actuación se descompone en dos momentos: primero, el pensamiento del fin o propósito deseado; segundo, la excogitación de los medios conducentes a realizar el fin preferido. El segundo momento consiste propiamente en repasar en la memoria cuanto el hombre *sabe* acerca de la realidad natural, buscando en ese saber la indicación de lo que tiene que *hacer*; es decir, de cómo tiene que manipular los elementos naturales para conseguir el fin apetecido. La eficacia y extensión de las intervenciones o manipulaciones del hombre en la naturaleza depende, claro está, de la cuantía y de la exactitud de su saber. El proceso, pues, es siempre y en todo su curso espontáneo, libre, no sujeto a más dirección que la resultante de las causas eficientes. El proceso sigue su propia ley y llega a su término, que lo mismo puede ser grato que ingrato o que indiferente para el hombre. El progreso, en cambio, implica la ya descrita intervención humana en el movimiento natural, iniciándolo en el momento conveniente o encaminándolo en el sentido preferible o protegiéndolo de los posibles menoscabos. En suma: el proceso se produce, mientras el progreso es producido por el hombre. El proceso es lo que es por sola la ley natural; el progreso, en cambio, es el proceso doblegado al servicio de las "preferencias" humanas. En el proceso, la naturaleza es libre. En el progreso, la naturaleza es sierva. Se ha dicho que el progreso es la victoria del hombre sobre la naturaleza. Y de esta afirmación cabe, al menos, mantener esto: que la victoria del hombre sobre la naturaleza es un progreso humano. Que un árbol frutal en el bosque ofrezca al salvaje este año más y mejores frutos que el año anterior, no es progreso, sino proceso. Pero que un árbol frutal en el huerto rinda al hortelano perito y laborioso cada vez más y mejores frutos, esto sí es progreso.

Pero decíamos que la intervención del hombre en la naturaleza va orientada hacia la obtención de determinados fines o a la realización de "propósitos" y "preferencias". Si no fuera por esos fines, propósitos y preferencias, el hombre no intervendría en la naturaleza y, por tanto, no tendrían lugar progresos, sino sólo procesos. Venimos, pues, a parar otra vez a esos fines y "preferencias". ¿Cuáles son y qué son?

LA PREFERENCIA Y EL AGRADO

Por todas partes, nuestra investigación se ve, pues, compelida hacia esos elementos irreales, a los que venimos dando los nombres de "preferencia", "deseos", "finalidades". En ellos vamos a encontrar sin duda los datos esenciales que nos permitan concebir claramente la noción de progreso. Parece ya obligado el dedicar nuestra atención al examen detenido de esos elementos.

Las preferencias suelen considerarse erróneamente por el lado subjetivo. Ante las cosas que se ofrecen a nuestra percepción no permanecemos impassibles, indiferentes, sino que nos sentimos atraídos por unas y repelidos por otras. Esas atracciones y repulsiones, que las cosas ejercen sobre nosotros, no las imaginamos, empero, fundadas en las cosas mismas, sino que solemos representárnoslas del modo esquemático que consiste en atribuirles al agrado o desagrado que en nosotros despiertan las cosas. Cada cual —pensamos— tiene su alma templada en una tesitura determinada; las cosas del mundo, al rebotar sobre las cuerdas del alma, producen sonidos; unos son graves y profundos; otros, agudos y penetrantes; otros, suaves y acariciadores; otros, quejumbrosos y dolientes. Esos sonidos, que el alma exhala ante el espectáculo del mundo, no expresan, empero, la naturaleza de los objetos percibidos, sino solamente el temple peculiar, personal, del ánimo que los contempla. Nuestras preferencias, nuestras alegrías, nuestros dolores, los goces y los sufrimientos son las confesiones de nuestro más íntimo ser. Porque ¿qué hay en las cosas que sea congruente y homogéneo con esos sentimientos de grata aprehensión o de enojoso desagrado? Las cosas son lo que son; su consistencia material, física o ideal comprende su forma, su composición, sus propiedades, el contacto con otras cosas, sus causas, sus efectos, pero nada de eso que llamamos agrado, placer, deleite o pena, dolor y sufrimiento. Yo veo una cosa y puedo describirla, y en la objetiva descripción puedo agotar la materia sin tropezar jamás con el agrado o el desagrado.

He aquí, sin duda, una tesis plausible. En cierto sentido, veremos que incluso en exacta; pues, desde luego, hay algún punto de vista desde el cual nuestra provisión personal de preferencias y deseos es, en efecto, la expresión de nuestra más radical índole. Pero en su enunciado general es, sin embargo, notoriamente falsa. No es lo cierto que preferiríamos A mejor que B porque A nos cause más agrado que B, sino justamente lo contrario: A nos parece preferible a B aun cuando acaso nos cause menos agrado que B. Atiéndase bien a lo que acontece en nosotros cuando experimentamos ese tirón hacia el objeto que se llama “preferencia”. Vemos la cosa y en ella hallamos algo, un *quid* que la hace sobresalir entre las demás cosas. Ese *quid*, que en la cosa percibimos, nos atrae, nos fascina, nos coacciona, por decirlo así, y polariza nuestra atención y nuestro deseo hacia esa cosa, la “preferida”. Es falso decir que para preferir algo sea necesario gustar previamente en ello placer o agrado. El placer, el dolor, la pena y el deleite se producen después de la preferencia; son como el cumplimiento de una promesa o de una amenaza que la cosa hace brillar ante nosotros. Preferir es acudir al reclamo; es ir en busca de la tierra prometida; es sucumbir a la elocuencia con que la cosa nos habla de sí misma y se pavonea ante nosotros, con los máximos atractivos que puede

obtener. El placer y el dolor constituyen más bien los residuos de la vida, el último efecto, el poso que queda después de vivido el momento. Pero no son el estímulo que nos incita. Nuestra vida camina hacia adelante y de frente al mundo, atraída por las llamadas que allá resuenan en el contorno. El placer y el dolor son, en cambio, el balance que cada día hacemos de la jornada; pertenecen definitivamente al pasado.

LA NOCIÓN DE VALOR

Así, pues, las cosas son buenas y malas, mejores y peores, atractivas y repelentes; y nosotros, al preferir unas a otras, percibimos en ellas esa bondad o maldad y tras ellas nos lanzamos. ¿Qué luego hallamos placer? Bien venido. ¿Qué hallamos dolor? Lo sufrimos con mejor o peor talante. Pero siempre seguimos pensando y creyendo que la cosa buena es buena, aunque nos haya causado dolor, y que la cosa mala es mala, aunque nos haya causado placer. Y ni tampoco nuestra conducta real y efectiva es juez imparcial en esos dictámenes; pues ¿qué significa el pecado, sino justamente la derrota de la voluntad que, conociendo y queriendo lo mejor, hace acaso lo peor?

Esta facultad de preferir, o sea, de percibir en todas las cosas un nimbo que las cualifica de buenas, malas, mejores, peores, atractivas, repelentes, es quizá una función universal de todo ser vivo. Es, a mi juicio, muy probable que, con o sin conciencia de ello, todo ser vivo contemple su mundo más bien bajo la especie de lo preferible que bajo la especie del ser escueto. Claro está que el mundo de un infusorio es infinitamente más pobre y limitado que el mundo del hombre. Para el infusorio, quizás se reduzcan las cosas preferibles a unas pocas parejas de términos contrarios: la luz y la oscuridad, lo asimilable y lo inasimilable. El hombre, en cambio, percibe en torno de sí un sinnúmero de cosas buenas y malas, un sinnúmero de actos plausibles o vituperables, un sinnúmero de objetos bellos y feos, grandiosos y mezquinos, nobles y vulgares. Nuestro mundo no consta sólo, ni principalmente, de las cosas, sino de esas atracciones y repulsiones que los ámbitos de nuestro derredor ejercer sobre nuestra alma. El mundo real y concreto, el mundo que efectivamente vivimos, no es el que nos describe la física, la química, la matemática, sino un inmenso arsenal de bienes y males con que nosotros edificamos nuestra vida. Vivir no es solamente estar siendo, sino que es, sobre todo, estar disponiendo nuestro mundo circundante de la manera que nuestras preferencias nos dictan; es estar previendo y deseando; es estar construyendo bienes y destruyendo males en esas cosas que la naturaleza crea impasible y ajenas al bien y al mal.

Pero los conceptos de bueno y malo, que al parecer expresan con

suficiente claridad lo que quieren decir, son en realidad confusos, equívocos y de múltiples significaciones. Decimos, por ejemplo: este hombre es bueno, esta manzana es buena, este arado es bueno, este libro es bueno, esta institución jurídica es buena. En cada uno de estos ejemplos la palabra bueno tiene un sentido diferente. La bondad del hombre es algo completamente distinto de la bondad del arado, y ésta, a su vez, es distinta de la bondad de una institución. La bondad del hombre puede consistir en lealtad, en magnanimidad, en generosidad. La bondad del arado consiste en su solidez y eficacia. La bondad de la institución jurídica consiste en su justicia. Vemos, pues, que la palabra bueno alude a algo que es común a todos los actos o cosas generosos, magnánimos, sólidos, eficaces, justos. La palabra bueno señala, pues, a un género del que son especies la generosidad, la solidez, la eficacia, la valentía, la justicia. Ahora bien: ¿qué es ese algo común a todas estas cualidades? No es otra cosa sino el hecho de que las percibimos como preferibles a sus contrarias; es preferible la generosidad a la mezquindad, la solidez a la fragilidad, la eficacia a la inutilidad, la valentía a la cobardía, la belleza a la fealdad, la verdad a la mentira. Ser bueno es, por lo tanto, ser preferible. Y ser preferible es poseer ese nimbo especial de atracción que unas cosas tienen más que otras. Pues bien: a ese cariz de bondad, de preferibilidad, de atractivo, que distinguen a unas cosas sobre otras, vamos a llamarle valor. La noción de valor ha sido objeto de muchos estudios en la filosofía más reciente. Es de esperar que en un futuro inmediato llegue a constituirse de un modo relativamente perfecto la teoría rigurosa de los valores, que despunta ya en los pensadores del presente.

TEOREMAS ACERCA DE LOS VALORES

No puedo exponer en todos sus detalles los descubrimientos que se han hecho en el reino de los valores durante estas últimas décadas. Para el objeto que en este estudio me propongo bastarán algunas proposiciones generales.

1ª *Los valores no son cosas.* No pueden percibirse como se perciben las cosas. Un análisis teórico de una cosa cualquiera llegará a su término sin haber tropezado con el valor. Por lo tanto, el modo de percibir los valores no consiste en verlos con los ojos de la cara. Lo cual no obsta para que los valores sean tan clara y auténticamente vividos por nosotros como las cosas reales y los objetos matemáticos. Cuando decimos que dos cosas son iguales, vemos las dos cosas, pero no vemos la igualdad. La igualdad la percibimos con otra intuición distinta de la intuición sensible con que percibimos las dos cosas. Parejamente, cuando vemos a un niño torturando a un gato, tenemos la intuición sensible del niño y del gato; pero además intuimos también

la crueldad, que no es una realidad, sino un valor negativo. Cuando leemos la escena en que Augusto perdona a Cinna, percibimos el valor magnanimidad. Cuando contemplamos el acompasado movimiento con que la bailarina hace ondular su cuerpo, percibimos, además, en ese movimiento y sobre ese movimiento el valor belleza, o el valor gracia, o el valor elegancia. Los valores, pues, son cualidades que las cosas tienen, pero que no están en las cosas de modo real y sensible, como están la figura, el peso, el color, etc.

2ª *El ser de los valores no es, por tanto, el mismo ser de la realidad.* Una rigurosa ontología discierne varios modos de ser; uno de ellos es el ser sensible; otro, es el ser ideal (como, por ejemplo, el de los objetos matemáticos) y un tercer modo de ser es *el valer*, y éste precisamente es el que corresponde a los valores. Propiamente, pues, los valores no existen (realidad sensible) ni son (realidad ideal), sino que valen. Por eso, como veremos, cabe reconocerlos y, sin embargo, no desearlos.

3ª Correspondiendo a éste su tipo ontológico, que es el puro valer, *los valores no son conocidos*, como son conocidas las cosas físicas y los objetos ideales, *sino que son estimados*. Tomamos aquí la palabra en el sentido que le ha dado entre nosotros. José Ortega y Gasset. *Estimar* no es gozar, no es gustar ni paladear, sino reconocer la valía del valor. La estimación es una actitud *sui generis* ante los valores; distinta, pero pareja, de la actitud cognoscitiva ante las cosas y los objetos. Y esa actitud no consiste en tomar nota de lo que existe y de lo que es, sino en sentir esa atracción, esa preferencia, ese como privilegio de las cosas valiosas. Ya veremos que este estimar no tiene nada que ver con el placer ni con el deseo. Tampoco es un asentimiento lógico, sino un modo de conciencia irreducible al del conocimiento, al del delito placentero, al del dolor, al de la voluntad. Estimación es el acto puro de aprehensión del valor. Por eso justamente propone Ortega y Gasset el nombre de Estimativa para designar la teoría de los valores.

4ª *El valor no se caracteriza por el placer que produzca, si lo produce.* Es erróneo decir que las cosas sean valiosas porque nos producen placer. En realidad, los valores valen independientemente del placer que produzcan. El placer es valioso: es preferible al dolor. Pero de que el placer sea un valor no se infiere legítimamente que todo valor sea placer.

5ª *Tampoco el valor se caracteriza por el deseo.* La tesis de Spinoza de que el deseo es el que confiere valor a las cosas, está suficientemente refutada por Scheler en su libro *El resentimiento en la moral*. Cuando deseamos algo, es porque percibimos un valor en ello. Esto, empero, no quiere decir que inversamente todo valor sea deseado. Ocurre con frecuencia que percibimos un valor en una cosa y no la

deseamos. Hay valores que estimamos sin desearlos. No debe confundirse la estimación con el deseo; como tampoco debe confundirse la desestimación con la repugnación. La estructura y el proceso del deseo y de la volición pertenecen a un plano psicológico distinto del de la estimación. El valor tiene valía, tiene "mérito"; y el correlato psíquico de esa valía y mérito es la estimación, la aprehensión del valor. El deseo, en cambio, se dispara sobre los objetos, impulsado y movido por otros muchos ingrediente que no sólo por la valía o mérito percibidos en el valor. *Video meliora, deteriora sequor*.

6ª *Los valores son objetivos*, tanto como las cosas y las figuras matemáticas. Así como percibimos el triángulo ideal en la tosca figura imperfectísima del encerado, así también intuimos la justicia en las toscas instituciones de la realidad social y política. El triángulo es lo que es, independientemente de que nosotros lo pensemos de uno u otro modo. De igual suerte la justicia es lo que es, independientemente de que nosotros la imaginemos de una u otra manera. Cuando decimos que un acto, o una sentencia, o una institución, son justos o son injustos, estamos estimando el hecho real por comparación con el valor puro llamado "justicia"; ese valor a algo objetivo, cuya consistencia no depende de nosotros, sino que se impone a nosotros y guía y sostiene nuestro juicio.

7ª Esto no quiere decir que no quepa error en nuestra estimación de las cosas valiosas. *La aprehensión de los valores*, como la de las cosas y la de los objetos ideales, *está, desde luego, sujeto a error*. Así como erramos en nuestros juicios de existencia y de ser, así también podemos errar en nuestros juicios de valor. Podemos ser o estar ciegos para un valor. Podemos poco después adquirir la facultad de percibir ese valor, para el cual antes estábamos ciegos. Lo mismo que la facultad del conocimiento se educa y agudiza así también se educa y agudiza la facultad estimativa. No son, pues, las diferencia estimativas entre hombres y épocas argumento suficiente en contra de la objetividad de los valores, pues esa diversidad de juicios es diversidad en los actos de aprehensión del valor, pero no en el valor mismo. Los científicos discuten sobre un objeto, y el hecho de que tengan distintas opiniones sobre dicho objeto no significa que el objeto sea relativo y subjetivo; significa tan sólo que las opiniones sobre él —pero no él mismo— son relativas y subjetivas.

8ª *Los valores, como el mundo de la realidad, constituyen un reino en el cual cabe hacer descubrimientos*: Quiero decir que constituyen un reino irreal, que no se ofrece, desde luego, e íntegro, a nuestra aprehensión estimativa. Existen genios morales que han descubierto nuevos valores incógnitos. Y, desde ellos, esos valores ya son percibidos por los restantes hombres. Así como la electricidad fue descubierta por unos cuantos físicos y ya hoy todo el mundo la ma-

neja sin extrañeza, así la caridad —en su sentido de amor— fue descubierta por Jesucristo y ha pasado desde entonces a ser un valor común en nuestras estimaciones generales.

9ª *Los valores tienen materia, polaridad y jerarquía.* La *materia* del valor es lo que distingue a unos valores de otros. Por directa aprehensión del significado que damos a las palabras, distinguimos entre la santidad y la belleza, entre la elegancia y la justicia. Todos éstos son, desde luego, valores; pero cada uno es distinto del *otro materia-liter*; es decir, por su contenido propio, por su consistencia propia.

La *polaridad* es la propiedad que tienen todos los valores de contraponerse en un polo positivo y un polo negativo. A la belleza se contrapone la fealdad. A la generosidad se contrapone la mezquindad. A la santidad se contrapone la profanidad. En este respecto conviene observar que la palabra valor suele ir cargada, desde luego, con un sentido positivo, preferentemente al negativo. Parece resistirse al genio del idioma la aplicación de la voz valor a cosas como la mezquindad y la fealdad. Pero, en realidad, valor es todo aquello sobre lo cual recae el acto de estimar, positiva o negativamente; y aunque también la voz estimar contiene un matiz preferentemente positivo, es notorio que su significación estricta es la de percibir un valor, ya positivo, ya negativo. Sin embargo, quizá fuera aconsejable forjar un vocablo, por ejemplo, la palabra *disvalor*, para designar el valor negativo. Acaso en alguna ocasión hagamos uso de esta facultad.

La *jerarquía* es la propiedad que poseen los valores de subordinarse unos a otros; es decir, de ser unos más valiosos que otros. La justicia es, en jerarquía, superior a la elegancia; y lo es con la misma evidencia con que la suma de dos lados de un triángulo es mayor que el tercer lado. Podríamos decir que todos los valores valen, pero que unos valen más que otros. Así como las distintas cosas, en que un valor encarna, realizan o cumplen dicho valor más o menos perfectamente, así también los valores mismos, comparados con el valer del valor en general, valen más o menos. No todas las especies del género valor poseen por igual la cualidad genérica.

10. Los valores pueden clasificarse también en *valores-medios* y *valores-fines*. Los valores-medios son los que tienen las cosas, cuyo valor consiste en servir para el logro de otros valores. Los valores-fines son los que tienen las cosas que valen por sí y sin necesidad de servir a la obtención de otros valores. Una herramienta tiene valor-medio. Una obra de arte tiene valor-fin. Puede acontecer que una cosa, que posea valor-medio, posea también valor-fin. Pero entonces este último adhiere a la cosa, no como instrumento o medio, sino a la cosa considerada independientemente del fin para que sirve. Tal sucede, por ejemplo, con los objetos útiles que han recibido una decoración artística. Un armario puede ser, además de útil, bello; entonces la belleza

es valor-fin y está unida a la utilidad. La conversión injustificada de un valor útil en un valor-fin es un error, una aberración estimativa. El vicio de la avaricia consiste, precisamente, en la estimación errónea del valor-medio que tiene el dinero como valor-fin.

11. *No pueden definirse los valores.* Conocerlos es estimarlos, y estimarlos es percibirlos, intuirlos. Para revelar un valor hay que ponerlo intuitivamente ante la persona. Mas, como los valores no son cosas, es preciso para percibirlos estimativamente percibir cosas e imaginar cosas (objetos, actos, etc.) en que estén realizados, cumplidos. Para dar a conocer un color hay que exhibirlo. Para dar a estimar un valor hay que presentarlo encarnado en una cosa.

12. *Las cosas* —en el sentido más general de la palabra— *en las cuales está encarnado un valor positivo llámense bienes.* El trigo es un bien, la *Iliada* es un bien, el automóvil es un bien. Las cosas en que está encarnado un valor negativo o disvalor llámense males. El veneno es un mal, la guerra es un mal, la voladura del Partenón es un mal. Hay que observar que la objetividad de los valores se transfiere a los bienes. Pero, en el caso de los bienes, las posibilidades de error estimativo se multiplican enormemente por el hecho de que una misma cosa puede encarnar valores y disvalores diferentes y, por lo tanto, puede ser bien en un sentido y mal en otro. Esta diversidad estimativa posible tiene importancia para el juicio acerca del progreso efectivo. No me parece innecesario recordar escuetamente que el valor negativo o disvalor no quiere decir “falta de valor”, y que, por tanto, una cosa que no encarne valor positivo ni negativo no es un mal, sino, simplemente, una cosa sin valor. ¿Hasta qué punto existen en el mundo humano tales cosas sin valor? Este es otro problema que no nos compete resolver.

13. Terminamos esta brevísima caracterización de los valores reproduciendo aquí la lista dada por Ortega y Gasset en su artículo: “¿Qué son los valores?” (*Revista de Occidente*, octubre de 1923).

Los valores útiles pueden clasificarse en: capaz e incapaz, caro y barato, abundante y escaso, etc., etc. Los valores vitales pueden dividirse en: sano y enfermo, selecto y vulgar, enérgico e inerte, fuerte y débil, etc. Los valores espirituales pueden clasificarse en tres grupos: intelectuales, morales y estéticos. Los intelectuales serían el conocimiento y el error, la exactitud y la aproximación, la evidencia y la probabilidad, etc. Los morales serían: bueno y malo, bondadoso y malvado, justo e injusto, escrupuloso y relajado, leal y desleal, etcétera, etcétera. Los estéticos serían: bello y feo, gracioso y tosco, elegante e inelegante, armónico e inarmónico, etc. En el grupo de los valores religiosos tendríamos: lo sagrado y lo profano, lo divino y lo demoníaco, lo supremo y lo derivado, lo milagroso y lo mecánico, etc. etc.

Recapitemos ahora lo que llevamos dicho. El balance de nuestra

investigación nos proporciona el siguiente resultado: Hemos visto que progreso es cambio y serie de cambios enderezados hacia una meta; que esta meta no puede ser el puro futuro, sino un estado final de la cosa sometida a cambio; que este estado final es para nosotros “preferible”; es decir, que el cambio llamado progreso se diferencia del cambio verificado por los procesos naturales, en que los procesos naturales caminan hacia su fin por efecto exclusivamente de las leyes naturales, mientras que el progreso representa una serie de cambios, producidos también, sin duda, con arreglo a las leyes naturales, pero gobernadas éstas por el hombre y dispuestas por el hombre del modo más adecuado para lograr el fin preferido. Por último, hemos visto que esos fines preferidos son los valores, las cualidades irreales que hallamos en las cosas de nuestro mundo y que realizamos en ellas. En suma: *el progreso es la realización del reino de los valores por el esfuerzo humano.*

Pero con esta definición no hemos terminado aún el análisis esencial de la noción de progreso. Todavía hemos de señalar algunos elementos y desvanecer algunos equívocos antes de dar por terminada esta primera parte de nuestro estudio.

En este momento me parece conveniente recordar una vez más el sentido de nuestro análisis. No deben mezclarse en él los elementos esenciales —y, por decirlo así, formales— de la noción de progreso con los problemas reales, históricos, que esta noción plantea. Agólpense, en efecto, atropelladamente en este momento, cuestiones de profundo, de vital interés. ¿Cómo se verifica esa realización de los valores? ¿Verifícase realmente? ¿Existe de verdad progreso? ¿Camina el progreso en línea recta y continua? ¿No habrá regresos y decadencias? A estas preguntas debemos negarnos, por ahora al menos, a dar respuesta. Más tarde aludiremos quizá a algunas de ellas. Por lo pronto, debemos comprender que son temas cuya consistencia es ajena al análisis esencial y formal de la noción de progreso. Decimos que la noción de progreso, el concepto de progreso, significa en su esencia realización de valores. Pero no podemos, sin el auxilio de la historia, decidir si, en efecto, el hombre realiza o no realiza valores a lo largo del tiempo, y qué valores y en qué manera. Los mencionados problemas y otros del mismo tipo pertenecen a la historia de la labor que efectiva y realmente haya llevado a cabo la humanidad en la tierra. Ahora bien: la definición del progreso como realización de valores no tiene nada que ver con lo que de hecho haya acontecido en este planeta desde que en él apareció el hombre. Y aun si resultara que no se ha verificado **ningún** progreso en el mundo, ello querría decir que en el mundo no ha habido ninguna realización de valores, lo cual no quitaría un adarme de exactitud a la definición del progreso como realización de valores. Séame permitido observar aquí, de pasada, cuán

conveniente sería para los historiadores el procurarse una formación filosófica, principalmente en lo concerniente a la ciencia de la estimativa.

Así, pues, dejemos por ahora a un lado todo problema referente a la efectividad o no efectividad del progreso y a su modo de verificarse. Réstanos todavía por precisar en algunos aspectos el sentido de nuestra definición esencial.

LAS DIFERENCIAS GENÉRICAS ENTRE LOS VALORES

Volvamos sobre un punto que sólo de pasada y como mera indicación hemos tocado ya anteriormente. Decíamos que los valores se ordenan en jerarquía; que unos valores valen más que otros, y que no todas las especies del género valor poseen por igual la cualidad genérica. Esta característica de los valores es, si bien se mira, sorprendente y única. He aquí un género en el cual las especies no son todas iguales en lo que de genérico tienen. He aquí un género cuyas especies no contienen todas por igual la nota genérica que las cualifica como especies de un mismo género. Nada de extraño tiene el que las distintas especies de un género sean distintas entre sí; como tampoco que los individuos de una especie sean distintos entre sí. Ahora bien: los diferentes individuos de una misma especie o las distintas especies de un mismo género son distintos, precisamente, por las notas que les son peculiares, por las notas que el género superior no tiene. Un triángulo isósceles es distinto de un triángulo escaleno justamente en caracteres que no pertenecen al género triángulo; pero siendo ambos triángulos, identifícanse en la triangularidad, por decirlo así, y no cabe decir que uno sea más triángulo que otro. De igual modo, dos números pares, el cuatro y el seis, son distintos en cuanto que contienen distinta cantidad de unidades; pero son idénticos en cuanto que poseen por igual la nota genérica de ser pares. El seis no es ni más ni menos par que el cuatro. En cambio, en el género "valor" y las especies "valores" no ocurre lo mismo. Los valores valen más unos que otros, y justamente la distinta valía entre los valores es la que funda la jerarquía entre ellos. De no ser por dicha jerarquía, los valores se distinguirían solamente por su materia, y el valor elegancia sería tan valor como el valor justicia y sólo diferiría del valor justicia en lo que hemos llamado materia. Pero no es así, sino que los valores se distinguen unos de otros, no sólo en su materia diferencial, sino incluso en su carácter genérico de valor. Es ésta, repito, una propiedad sorprendente y única.

Podría oponerse a esto la observación de que en muchos otros casos, y no sólo en los valores, hallamos diferencias de cuantía en la nota genérica de ciertas cosas. Cuando afirmamos que Fulano es todo

un hombre, parece como si estableciésemos diferencias de humanidad entre los individuos humanos; parece como si admitiésemos que un hombre puede ser más hombre que otro. Y ejemplos como éste podrían multiplicarse. Pero adviértase que en todos estos casos, si bien se examinan, existe en el fondo un juicio de valor implícito, aunque expresado sin alusión alguna al valor. Cuando decimos que Fulano es muy hombre, queremos decir que posee en superior cuantía, no las notas que definen al género humano, sino ciertos valores o cualidades valiosas que nosotros, en nuestra estimativa, exigimos de los hombres. El reino de los valores se entremezcla de tal modo y con tan íntima adherencia a nuestra percepción del mundo real circundante, que muchas veces predicamos de la cosa real atributos que, como tal cosa real, no le convienen y que sólo le corresponden —*sensu stricto*— como cosa valiosa, como bien. Es sumamente difícil muchas veces discernir con pulcritud entre la cosa como cosa; es decir, como escuto entre real, y la cosa como bien; es decir, como cosa a la que adhiere un valor. Dicho de otro modo: los juicios de existencia y los juicios de valor propenden a la contaminación, y muchas veces, sin nosotros darnos cuenta, formulamos juicios de valor en la forma externa de los juicios de existencia, o viceversa. Tal sucede cuando decimos eso de que Fulano es más hombre o menos hombre. Pero esta contaminación se desvanece tan pronto como, por medio de un esfuerzo, adoptamos una actitud rigurosamente adecuada y advertimos que, en puridad, se es o no se es hombre o, como dice Musset, una puerta tiene que estar abierta o cerrada.

La prueba de que el reino de los valores es el que, adhiriéndose al mundo de los entes reales, provoca tales confusiones y equívocos, hallámosla en el hecho de que esas contaminaciones no son posibles ni en el mundo de los objetos matemáticos, ni en el de los objetos físicos, y, en cambio, van siendo cada vez más frecuentes e inextricables conforme nos adentramos por el mundo de los seres vivientes, hasta llegar al mundo del hombre y de las creaciones humanas, en donde la actitud estimativa encuentra su más frecuente y pleno ejercicio. En realidad, pues, esa jerarquía esencial entre los valores caracteriza tan inequívocamente el reino de la estimación, que muy bien puede decirse que constituye su nota diferencial y única. Otras muchas cosas y nociones tienen materia y polaridad; las sensaciones se distinguen unas de otras por su materia, ya que inmediatamente diferenciamos el ver del oír y del tocar; y todo lo que pensamos en el espacio encaja en las polaridades del arriba y el abajo, el delante y el detrás, el antes y el después, el más y el menos. Pero únicamente los valores tienen jerarquía, rango y valía mayor o menor, y únicamente las cosas en cuanto que las aprehendemos como valiosas; es decir, en cuanto que las estimamos.

Sería, además, erróneo llamar excepcional a esa propiedad, que exclusivamente tienen los valores, de poseer, no por igual, sino unos más que otros, el carácter genérico de valor. Y digo que sería erróneo llamarla excepcional, porque toda excepción supone que lo excepcional pertenece por esencia al grupo dentro del cual se cumple la regla. Pero los valores no pertenecen al mismo orden de realidad que las cosas y que los objetos matemáticos. Los valores no son cosas. Los valores no son, no tienen ser, sino que precisamente valen, tienen valor. Por eso no son conocidos, sino estimados. Por eso también su carácter jerárquico no constituye una excepción. Pues ¿de qué regla general habría de ser excepción, si los valores no pueden reunirse con las cosas bajo una misma rúbrica que éstas?

El carácter jerárquico de los valores radica, pues, en la esencia misma de su tipo ontológico, que no es el ser, sino el valer. Así como decimos que las cosas existen y que los objetos son, así decimos que los valores valen. Ahora bien: el valor no es, como el ser, una posesión, una afirmación, sino propiamente una estimación, a la cual le es tan esencial el mejor y el peor, como es esencial al ser la ausencia de todo término medio entre su afirmativa y su negativa. El ser es o no es. Pero el valor, puesto que no es un ser, no está sujeto a ese dilema, sino que su esencia misma contiene el valer más o el valer menos. De igual modo nuestro conocimiento del ser no puede ser más que verdadero o falso. En cambio, la estimación del valor admite todo género de matices intermedios entre un máximo y la absoluta ceguera.

CONSECUENCIA. EL PROGRESO Y LOS PROGRESOS. INFINITUD

De aquí se siguen consecuencias importantes, que precisan con mayor rigor nuestra noción de progreso. La primera es que el mero cambio cuantitativo, el aumento en cantidad, no es progreso. No puede serlo, sencillamente, porque tal aumento no hace variar en lo más mínimo la estimación. El progreso no consiste en el ser más, sino en el valer más, en el ser mejor. Podrá ocurrir que legítimamente consideremos como progreso algún aumento en cantidad; pero tendrá que ser siempre de un modo mediato y subordinado; por ejemplo: cuando se trate de cosas que ya ellas por sí sean bienes. Pues claro está que no será el aumento cuantitativo como tal el que constituya el progreso, pues si el aumento se refiere a males será retroceso, así como, por otra parte, la disminución —lo contrario del aumento— será progreso, si se refiere a males, y retroceso, si se refiere a bienes.

Una segunda consecuencia es la necesidad de distinguir entre el progreso y los progresos. Esta consecuencia viene impuesta también por la característica jerarquía que existe entre los valores. Esa jerarquía nos ha obligado a distinguir entre los valores y su valer. Los valores no

valen todos lo mismo, sino unos más que otros. Por tanto, cuando nos hallamos ante el hecho de haberse producido un nuevo bien en el mundo, es decir, una nueva cosa valiosa, tendremos que hacernos dos preguntas: primera: ¿qué estimación merece esa nueva cosa valiosa?; esto es: ¿con qué grado de pureza, integridad, claridad, etc., realiza el valor en ella encarnado?; y segunda: ¿qué vale el valor mismo, realizado en esa cosa, si se le compara con los restantes valores? Contestando a estas preguntas podemos hallar que la nueva cosa valiosa, el nuevo bien, constituye un progreso, en tanto que encarna y realiza cierto valor más pura e íntegramente que antes. Pero queda la segunda pregunta, que se refiere a la universal jerarquía entre los valores; y si en este punto hallamos que el valor realizado por esa nueva cosa valiosa es un valor inferior en la jerarquía de los valores, entonces diremos que el progreso particular que representa la producción de la nueva cosa valiosa, no contribuye mucho al progreso general.

Conviene, pues, tener muy en cuenta esta distinción entre el progreso y los progresos. El progreso no es la suma de los progresos, sino la resultante general estimativa que se obtiene comparando los progresos unos con otros, según la jerarquía de los valores, que cada progreso particular realiza y encarna. No existe ningún valor cuya superioridad jerárquica sobre todos los demás valores sea de tal índole que él, por sí solo, constituya la definición del progreso. Siempre que se ha querido definir el progreso en atención a un solo fin, se ha obtenido una fórmula tan vaga y general como la felicidad, el bienestar, la bienandanza, el ideal, la racionalidad; todos términos que en el fondo imprimen a la definición el carácter de ingenua tautología, ya que vienen a reducirla a postular el avance hacia lo mejor. Pero este avance hacia lo mejor, si se especifica, no puede ser otra cosa que la realización de los valores en conjunto y habida cuenta de su rango jerárquico relativo.

El progreso, a diferencia de los progresos, es, pues, un concepto de totalidad. Se refiere a la totalidad de los valores. Pero no a una totalidad aditiva, ni a una suma, sino a una totalidad orgánica, en donde las partes no se yuxtaponen, sino que se ordenan, subordinándose unas a otras. De aquí resulta también que, cuando una época de la historia siente deseo y necesidad de cambiar su concepción de la vida, su estimación de los valores y, por consiguiente, la orientación de sus esfuerzos, no por eso puede decirse ya que esa época conozca y acepte la idea de progreso. Pues un cambio, por total y radical que sea, podrá representar progreso efectivo para el historiador que retrospectivamente lo considere; mas no es necesariamente síntoma de que la humanidad que lo verificó o lo apeteció piense la idea de progreso. La idea de progreso implica no sólo un cambio, sino una reiteración en el logro sucesivo de mejores realizaciones de los más valiosos va-

lores. Si una época verifica una transformación en su sistema estimativo y en su organización del trabajo cultural, basándose en la idea de que con dicho cambio logra una *definitiva* perfección humana, esto —que podrá considerarse sin duda como un progreso— no puede considerarse como prueba de que dicha época tenga y piense la idea de progreso. Le faltará, en efecto, ese elemento esencial de la reiteración en el esfuerzo encaminado hacia una realización cada vez más pura de los valores.

Esto nos conduce a una tercera consecuencia, derivada del carácter jerárquico que por esencia tienen los valores. Es ella la infinitud del progreso. Mucho me temo que la palabra infinitud no exprese adecuada y claramente lo que quiero mentar en ella. Pero no encuentro otra mejor. Desde luego, infinitud del progreso no quiere decir que forzosamente el progreso —si existe— deba ser y haber sido continuo. La cuestión de la forma efectiva en que se haya realizado —si se ha realizado— el progreso pertenece a la historia y a ella debe remitirse. Pero quiero decir que, por esencia, el progreso no concluye nunca. Acaso se me diga: ¿y si la humanidad desapareciese con la tierra o con el mundo? ¡Ah! Entonces habrá quedado interrumpido el progreso; pero interrumpido sin haber concluido. Y digo que la infinitud —en el sentido de esencial inconclusión— es nota inherente a la definición misma del progreso por dos razones: porque la realización o cumplimiento de un valor nunca puede ser tal que excluya una realización o cumplimiento más perfecto del mismo valor, y, además, porque el reino de los valores en conjunto es, él mismo, infinito. La palabra infinito no debe inducirnos a pensar nada místico en ella, nada tremendo y vertiginoso. Quiero decir simplemente que el reino de los valores no está dado a nuestra aprehensión estimativa todo él, explícitamente y en acto, sino que siempre son y serán posibles descubrimientos de nuevas perspectivas en él; del mismo modo que la realidad estudiada por los físicos no está dada toda ella explícitamente y como en acto, sino que siempre son y serán posibles descubrimientos de nuevas y más profundas capas en una y otra dirección de lo real. Esta infinitud o inconclusión del progreso no es, por lo demás, sino el correlato objetivo de la actitud, siempre inquieta, que caracteriza subjetivamente toda vida, todo ser vivo. La piedra, en el fondo del valle, no espera nada. Pero el ser viviente es un ser que siempre espera o, mejor dicho, busca algo, y algo que, en su perspectiva más o menos reducida, representa un valor. El área de las esperanzas es tanto mayor cuanto más alta es la vitalidad. El área de las esperanzas humanas varía con las épocas, los pueblos y los individuos; pero, por muy reducida que sea, siempre tiene alguna extensión. Ahora bien: ese campo de esperanzas, hacia el cual se lanza la voluntad o la ilusión, es propiamente el vestíbulo que da acceso al reino de los valores.

Para imaginar una conclusión y remate del progreso fuera, pues, preciso poder imaginar un viviente sin esperanzas —contradicción *in adjecto*—. Ni el reino de los valores es un conjunto concluso dado, ni, correlativamente, el hecho de vivir puede nunca inmovilizarse en quietud absoluta sin anhelo. No puede decirse que Diógenes no quisiera nada; quería, al menos, que Alejandro no le tapase el sol; pero, además, Diógenes era un humorista, y lo que realmente quería era demostrar a Alejandro que las estimaciones valorativas de un conquistador son erróneas y que sólo las del filósofo cínico son correctas.

EL SUJETO DEL PROGRESO NO ES LA REALIDAD DE LAS COSAS

Réstanos ahora plantear otra cuestión, que se desprende inmediatamente de la esencia misma del progreso. Si progreso es realización de valores o tránsito de un peor a un mejor, ¿quién o qué es el sujeto del progreso? ¿Quién pasa de ese peor a ese mejor? ¿Quién progresa? Si consideramos juntos un automóvil de hace treinta años y uno actual, salta a la vista que el automóvil actual constituye un progreso enorme sobre el de hace treinta años, y nos sentimos muy inclinados a formular el hecho en estos términos: el automóvil ha progresado mucho. Esta fórmula implica que el sujeto de ese progreso particular es el automóvil. Aceptarla como buena, sin crítica ninguna, acaso nos llevara a pensar que las cosas son las que progresan; es decir, que sujeto del progreso es la realidad, son las cosas. Pero pronto comprendemos nuestro error con sólo reflexionar que la realidad, las cosas reales, no pueden progresar, puesto que no pueden cambiar su ser por otro, ni pueden modificar su consistencia propia. Somos nosotros, los hombres, los que premeditada y deliberadamente introducimos en la realidad combinaciones peculiares que, sin salirse del marco impuesto por las leyes naturales, adoban las cosas a nuestro servicio y provecho. Ahora bien: las cosas así adobadas reciben por ello un valor y se convierten en bienes. El progreso no reside, pues, en la cosa misma, sino en la conversión de la cosa en bien. Analicemos lo que exactamente queremos decir cuando afirmamos que el automóvil ha progresado. En primer lugar, por automóvil no entendemos un objeto determinado y definido en toda su integridad, como cuando decimos cloruro de sodio. La sal común no puede progresar. Si tomásemos la palabra automóvil en mención análoga a la que usamos al nombrar la sal común, fuera absolutamente imposible decir que el automóvil progresa o regresa. Las cosas no tienen historia y progreso o retroceso; sólo puede afirmarse de lo que cambia; es decir, de lo que tiene historia. Si podemos afirmar que el automóvil ha progresado es, sin duda, porque damos el mismo nombre al vehículo de motor que se construía hace treinta años y al que se construye hoy. La palabra 'automóvil no de-

signa, pues, un objeto fijo y siempre idéntico a sí mismo, sino que se refiere a algo que, pese a las diferencias traídas por el tiempo, identifica aquel viejo armatoste con este galgo metálico actual. Ahora bien: ese *quid*, ese algo a que la palabra automóvil se refiere, no es la cosa, sino el valor que dicha cosa encarna. La palabra automóvil designa un bien; es decir, una cosa con un valor, una cosa dispuesta de cierto modo conveniente para llevar a cabo cierta finalidad valiosa. Ahora bien: la realización y cumplimiento de esa finalidad valiosa puede ser lograda por cosas de forma y de materia diferentes, a pesar de lo cual las comprendemos todas bajo el mismo concepto y bajo el mismo nombre, ya que, en efecto, todas realizan y cumplen esa misma finalidad valiosa. Entonces, la homonimia de esas cosas no se funda en su problemática identidad material, sino en que todas están dispuestas para realizar y cumplir la misma finalidad. La palabra automóvil se endereza y señala hacia esa finalidad valiosa, más bien que hacia el modo material y concreto de realizarla, alude al valor, más que a la cosa. Y así resulta que, si las distintas cosas fabricadas en sucesivos tiempos, para cumplimiento de determinado fin valioso, las consideramos en serie temporal, podemos por un lado conservar la homonimia, ya que el nombre alude a la función idéntica, y, sin embargo, comprobar que las últimas realizan esa finalidad valiosa mejor, más pura y plenamente que las primeras, y decir en abreviada fórmula que el automóvil ha progresado.

La mayor parté de los objetos que nos rodean en la vida no son cosas, sino bienes; es decir, cosas con valor, o males; es decir, cosas con disvalor. Y muchas veces sucede que el nombre y concepto de esos objetos designa tanto el valor o disvalor tenido por la cosa como la cosa misma, y entonces, cuando de ese nombre o concepto predicamos el progreso, podemos creer al pronto que lo predicamos de la cosa, siendo así que, en realidad, lo predicamos del bien; es decir, de la síntesis de cosa y valor; y entonces el progreso que atribuimos a la cosa, lo que quiere decir, es que el último miembro de la serie constituye un bien, que aunque realiza el mismo valor que el primer miembro de la serie, lo realiza, empero, con más integridad y pureza.

EL SUJETO DEL PROGRESO NO SON LOS VALORES

¿Diremos entonces que son los valores los que constituyen el sujeto del progreso? ¿Diremos que son los valores los que progresan? Tampoco podemos decirlo. En los valores no cabe progreso; pues como tales valores, es decir, independientemente de que estén mejor o peor encarnados, mejor o peor realizados y cumplidos por las cosas, los valores son perfectos, justamente porque son irreales. Los valores constituyen el criterio del progreso; pero no progresan ni regresan. Los

valores —repitámoslo— no son, sino que valen. Por tanto, en ellos, considerados en su pureza absoluta, no cabe cambio hacia mejor. Podemos, sin duda, juzgar tal cuadro más bello que tal otro; podemos también hallar hombres que estimen más la belleza que otros hombres. Pero la belleza misma es plenamente bella. El valor belleza constituye una unidad irreal absoluta que, por no hallarse en el tiempo ni en el espacio, por ser irreductible a las categorías del ser y del estar, no puede sucumbir al juicio de progreso.

LA VIDA Y EL PROGRESO

Insinúase un tercer elemento con la pretensión acaso de ser el sujeto del progreso. Este elemento es la vida. La idea de progreso se ha aplicado frecuentemente a la vida. Una de las concepciones que los biólogos suelen desarrollar con abundancia es la de la vida como un progreso, que, de formas orgánicas inferiores y simplicísimas, asciende por grados sucesivos a formas orgánicas superiores y muy complejas, cuyo máximo representante es, quizá, el hombre. Y, en efecto, la vida tiene historia. No sólo cada ser viviente pasa por vicisitudes y estados varios, sino que la corriente entera de la vida discurre por fases sucesivas conexionadas y se manifiesta en formas no absolutamente permanentes, sino sujetas a cambios y variaciones. Gustan muchos de interpretar esos cambios y variaciones de la vida como un progreso, y los libros de biología están llenos de términos estimativos, como superior, inferior, nivel de vida, aptitud, ineptitud, términos que no siempre son usados con abstracción de su sentido valorativo. ¿Qué debemos pensar de esta tendencia?

Ante todo, tomemos precauciones. Estamos indagando qué pueda ser sujeto del progreso. Hemos visto que no pueden serlo las cosas naturales, porque lo natural, los entes o las cosas escuetas han de pensarse sin cualidad de valor, y el valor es ingrediente esencial en la noción de progreso. Hemos visto también que los valores, en sí mismos considerados, tampoco progresan, pues progreso implica movimiento y cambio, que los valores no tienen. Ahora se nos ofrece la vida como posible sujeto del progreso. Pero ¿qué se pretende averiguar? La pregunta de si la vida es el sujeto del progreso puede tener dos sentidos: si la vida es, efectivamente, algo que progresa o si la vida es susceptible de progresar. A la pregunta hecha en el primer sentido, no podemos contestar sin salirnos de los límites que nos hemos señalado; es una cuestión de hecho, un tema de paleontología, de zoología, de biología. La única pregunta que podemos admitir es, pues, la de si, dada nuestra idea del progreso, es la vida susceptible de progresar. Si la respuesta recae afirmativa, entonces podrá plantearse —quiero decir, podrán plantear otros con suficiente competen-

cia— el problema de si efectivamente la vida ha progresado y progresa o no. Ahora bien: si la respuesta fuese negativa, si resultase que la vida no es susceptible de progreso, entonces claro está que holgaría acometer la cuestión de hecho y sólo quedaría la necesidad de explicar cómo tantos biólogos, y no biólogos, han podido contemplar la vida bajo la especie del progreso.

Nuestro problema es, pues, éste: lo que entendemos por progreso, ¿cabe en lo que entendemos por vida? No se pida que yo, es decir, un profano en biología, defina ahora aquí, en pocas palabras, lo que sea la vida. En realidad, no nos hace falta, para nuestro propósito, una definición completa y rotunda de ella; bastará con que, fijando nuestra atención en el fenómeno vital, veamos si en él tiene cabida el progreso o si existe entre progreso y vida alguna incompatibilidad radical, como las que hemos hallado anteriormente entre el progresar y el puro ser, por una parte, y el progresar y el puro valor, por otra. Estas dos últimas incompatibilidades han surgido fácilmente a nuestra intuición, con sólo considerar que el ser es y no vale, y que el valor vale y no es, y que, siendo el progreso algo que supone a la vez un ser y un valor, no es posible ni que el ser ni que el valor progresen. Pero ahora el fenómeno de la vida nos presenta una especie de realidad, en la cual esas exclusiones no se dan. La vida, en efecto, vale, tiene valor; pero a la vez la vida es, existe en el tiempo y en el espacio. Por lo tanto, la vida posee justamente las condiciones precisas para ser sujeto de progreso. No espero que nadie me haga la objeción que consiste en negarle valor a la vida. Puede haber, sin duda, valores más altos en jerarquía que el valor de la vida. A una vida larga, pero oscura y mezquina, prefirió Aquiles una vida breve y gloriosa de hazañas. Pero aunque la vida no sea un valor supremo, no por ello deja de ser valor, y la respetamos máximamente allí donde máximamente nos parece encontrarla, en nuestros semejantes humanos. El respeto y reverencia que tributamos al valor vida va disminuyendo y subordinándose a otros valores superiores, justamente conforme descendemos en la escala de los vivientes.

La vida es, pues, un bien, una síntesis de ser y de valor. Por consiguiente, la vida es sujeto, posible al menos, de progreso. Y me complace saber que nuestros biólogos piensan que, en efecto, la vida, en su evolución sobre el planeta, va realizando su peculiar valor en formas y seres cada vez más íntegra y perfectamente vitales. Tanto, que justamente la censura más severa que muchos dirigen al darwinismo, es el haber destrozado la noción de progreso en la evolución de los vivientes; porque Darwin, al confiar el cambio morfológico de las especies al gobierno del puro azar, a la llamada selección natural, destruye toda representación de progreso en la serie de las formas vivas y deja la vida abandonada a los empujones de una muchedumbre de

accidentales coincidencias. El mecanismo darwinista, al proclamar la concepción que considera la vida como una resultante, como una consecuencia o epifenómeno, la incluye íntegramente en lo que nosotros hemos llamado el ser; es decir, le niega toda participación en el valor y la equipara por completo con el tipo de la realidad físico-química.

El darwinismo es el esfuerzo más considerable que se ha llevado a cabo para explicar la vida por sus causas. Pero su defecto fundamental reside en que, queriendo precisamente explicar la vida, la hace incomprensible. Explicar un fenómeno es determinar exactamente su causa. Ahora bien: cuando hemos señalado con toda precisión la causa de algo, no por ello hemos hecho ese algo comprensible a nuestra inteligencia. El que una cosa tenga explicación, no quiere decir que tenga sentido. La causa nos refiere la concatenación natural, en cuyo último eslabón está la cosa causada, el efecto. Pero no nos descubre el *sentido* de la cosa; no nos manifiesta la legitimación, por decirlo así, de la cosa. Indicar los músculos que intervienen en los movimientos del herrero, cuando éste golpea con el martillo el hierro candente sobre el yunque; analizar el mecanismo del aparato muscular; desenvolver las causas por virtud de las cuales el hierro calentado se ablanda, aflojando la cohesión interna de sus moléculas —toda esta explicación causal, por minuciosa que sea, no contribuye en nada a hacernos comprensible la operación que realiza el herrero. En cambio, dos palabras del buen trabajador, informándonos de que prepara una herradura para un caballo, iluminan todo el proceso de su labor y nos lo hacen comprensible de repente, porque nos descubren su sentido. La explicación por las causas despliega ante nuestros ojos la génesis efectiva de la cosa. Ahora bien: saber cómo algo ha advenido, no es ni mucho menos comprender por qué y para qué ha llegado a ser como es. Hay, pues, que distinguir rigurosamente entre la causación y el sentido. Puede suceder que comprendamos el sentido de algo, cuyas causas ignoramos; y viceversa, que conozcamos las causas de algo, cuyo sentido no se nos alcanza. La ciencia física, que estudia la materia exclusivamente, no puede ni debe ofrecernos más que explicaciones; es decir, series causales, leyes de puros hechos. Pero tan pronto como a la mera y escueta materia se añade como elemento principalísimo una forma y una función, entonces la explicación causal ya no basta, ya no satisface al espíritu, que reclama para las formas y las funciones otro género de intelección. Y esta intelección consiste en penetrar el sentido, el propósito o la finalidad de tales formas. Lo estrictamente mecánico es explicable, pero incomprensible; tiene causa, pero no tiene sentido; es, pero no se justifica. Lo natural, considerado en sí mismo, es absurdo.

En el conocimiento de la naturaleza inerte aceptamos desde luego el

principio causal puro, que excluye toda finalidad. No preguntamos el para qué; no indagamos el sentido. O, mejor dicho, sabemos que la realidad material no tiene sentido (lo cual no impide que —como veremos más adelante— nos esforcemos por infundirle nosotros un sentido). Pero tan pronto como se trata de la realidad viviente, entonces la actitud cambia por completo. Toda explicación de los procesos vivos, si se limita estrictamente a la serie de las causas, nos produce inevitable desencanto y desazón. Justamente porque omite lo esencial, que es la revelación del sentido. Un ejemplo característico de esto lo hallamos en la diferente manera que tienen unos y otros psicólogos de comprender el problema de la risa. Dumas ha escrito un libro que se precia de explicar la risa. Bergson ha escrito otro con objeto de comprenderla. El tema es interesante. ¿Por qué reímos? Dumas nos dice que reímos porque se contraen tales y cuales músculos de nuestro rostro y se excitan tales y cuales centros de nuestro sistema nervioso. Pero cuando terminamos la lectura del libro de Dumas, nos sentimos como defraudados, desencantados y mustios. El autor nos ha explicado la anatomía y la fisiología de la risa; pero, en realidad, no nos ha dicho por qué nos reímos. Nos ha explicado el juego de músculos y centros; pero no nos ha revelado el sentido de la hilaridad. Justamente después de conocer la complicación de su mecanismo es cuando más oscuro y menos comprensible nos aparece el fenómeno de la risa. Acudimos entonces al librito de Bergson. En sus breves y elegantes páginas no hallamos nada de fisiología ni de anatomía, ni descripción mecánica alguna. Pero el sentido de la risa nos aparece claro. Comprendemos por qué y de qué nos reímos, y aunque acaso discrepemos de la teoría allí expuesta, agradecemos al autor el profundo esfuerzo por apresar el fenómeno en su sentido íntimo inteligible, que no está en la ley mecánica de su producción, sino en el nexo total de su significación.

Pues bien: la teoría de la selección natural de Darwin pretende eliminar de la biología toda consideración de finalidad, toda manifestación de un sentido y reducir la ciencia de la vida a la determinación de las causas de la vida. Pero claro está que esa concepción mecanicista anula precisamente lo que la vida tiene de típico y característico, que es justamente el poseer un sentido, una forma, una propensión comprensible por sus fines y propósitos. La investigación darwinista de las causas físicas, al suprimir la finalidad en los seres vivientes, somete la evolución al imperio del azar; es decir, de una forzosidad, que, si bien puede ser explicable, es, empero, incomprensible. El darwinismo convierte la biología en física. Por eso anula en ella la noción de progreso, que implica justamente —como hemos visto— la idea de una actividad enderezada hacia un fin valioso, esto es, la idea de una historia. La teoría de la selección natural imagina la vida como

algo que, habiendo una vez surgido en el mundo, asume pasivamente las formas que le imprimen las acometidas de los objetos exteriores. La vida, según, el darwinismo, es una cosa entre las otras muchas cosas, y sus formas no son más que el resultado de los choques mecánicos a lo largo del tiempo, del mismo modo que las formas de las montañas son efecto mecánico de las causas naturales. Nada más incapaz de progreso que esta igualitaria sumisión de toda la realidad al poder de la causalidad ciega.

Pero la marcha de la ciencia biológica, desde Darwin hasta nuestros días, ha tenido que seguir un rumbo de rigurosa concentración en la entraña misma de los problemas. Y esto la ha llevado, naturalmente, a superar el darwinismo. Haeckel y sus discípulos investigaban, en realidad, no la vida, sino el contorno de la vida, la línea fronteriza entre la vida y el mundo, los puntos en donde la vida entra en contacto con la realidad física circundante. Pero los biólogos posteriores no quisieron ya contentarse con dar vueltas alrededor de la vida, sino que pretendieron entrar dentro de ella, instalarse en su mismo centro. Y entonces el cuadro hubo de variar completamente, porque entonces aparecieron en el primer plano las peculiares esencias propias de la vida, lo diferencial y típico, lo irreductible de la vida; es decir, la finalidad, eso que constituye el sentido inteligible de la actividad vital. La materia viviente posee una fundamental energía morfogenética, que la empuja a desarrollar esas estructuras variadas, llamadas especies, variedades e individuos. Y esa energía morfogenética no puede concebirse como el desarrollo de unas formas prefijadas, cuyos elementos estarían ya ordenados topográficamente en la célula germinativa. Todavía Roux creía que un trozo de óvulo fecundado no produce más que un trozo correspondiente del animal. Pero Driesch ha demostrado experimentalmente que un pedazo de óvulo fecundado produce un animal completo; es decir, que la "potencia prospectiva" (como él la llama) reside tan íntegramente en un fragmento de germen, como en el óvulo entero. La vida se comprende no por lo que de ella han hecho las circunstancias, sino por lo que ella misma hace desde su propia intimidad. Instalada en la materia, la vida obra desde sí misma y produce formas y verifica funciones que tienen una finalidad rigurosa: el afirmarse, el mantenerse, el transmitirse. La vida es un proceso con sentido inteligible.

Pero, entonces, es evidente que puede ser considerada desde el punto de vista del progreso. En efecto: la realización del valor vital puede ser más o menos perfecta. Ciertas especies habrán resuelto mejor que otras el problema vital, y dentro de una misma especie ciertos individuos estarán mejor logrados que otros. Entre dos ejemplares de un mismo elemento químico no caben más diferencias que las cuantitativas. Pero entre dos ejemplares de una misma especie animal cabe

establecer distinciones estimativas y no ya referentes a valores extra-vitales, sino al valor vital mismo. Es, pues, lícito en principio aplicar la idea de progreso y de retroceso o de atraso a la historia de las formas vivientes; y sin prejuzgar en nada el resultado que dicha aplicación pueda conseguir, dados los hechos biológicos conocidos, cabe afirmar que, en cierto sentido y con ciertas limitaciones, es admisible una interpretación de la realidad viviente, según la cual, la serie de las formas desaparecidas y advenidas en el tiempo, representaría progreso, o representaría retroceso, o revelaría una pluralidad de variadísimos ensayos encaminados a lograr, por diferentes vías, una realización cada vez más perfecta del valor vital.

Ahora bien: esta aplicación de la idea de progreso a la materia viviente ha de contenerse dentro de determinados límites. Es cierto que la vida cabe en la noción de progreso; pero también es indudable que la idea de progreso se extiende a otras esferas que no son la vida y que trascienden de la vitalidad propiamente dicha. En primer término, tenemos el hecho de que el progreso, al aplicarse a la vida, sólo puede referirse a la realización del valor vital. Pero ya hemos visto que, si bien la vida es sin disputa un valor, existen también otros valores y aun más valiosos que el valor vida. Existen —o pueden existir—, por lo tanto, otros progresos que el progreso de la vida. Y como además de los progresos particulares hemos hallado que hay también el progreso universal o en totalidad, al cual han de subordinarse los progresos particulares, resulta que el progreso de la vida —si en efecto se da tal progreso— deberá computarse como un elemento entre otros para el juicio sobre el progreso en general. No es seguro *a priori* que todo progreso de la vida sea necesariamente favorable al progreso universal. Que lo sea o no, es cosa que sólo la historia y la biología pueden resolver, y no es imposible *a priori* que algún aspecto del progreso vital entorpezca acaso el fomento y realización de otros valores superiores al valor vida.

Pero, además, el progreso de la vida no puede incorporarse a la idea general de progreso, si no es restringiéndose a la evolución filogenética. En puridad no puede decirse que una especie progresa; la que progresa acaso es la vida toda, a través de las especies ordenadas en rango de mayor a menor perfección vital. Cuando una especie está ya fijada en sus formas y sus funciones, los individuos de ella repiten con identidad casi absoluta los mismos procesos, en la misma manera, con igual precisión y regularidad. Las diferencias individuales entre los ejemplares de una misma especie son realmente muy pequeñas y tanto más nimias cuanto más se descende en la jerarquía de la vida animal. Dos infusorios son prácticamente indiscernibles. En los individuos de las especies animales las actividades, las formas, las funciones, la conducta específica, predominan sobre las peculiares del

individuo. Y en el hombre mismo la indiferenciación es tanto más notoria cuanto más bajo es el nivel de cultura y de desarrollo espiritual. En los pueblos salvajes se destacan muchas menos diferencias individuales que en los pueblos ultracultos. Todos los salvajes de una tribu son aproximadamente iguales. No sólo todos piensan lo mismo, sino que todos hacen lo mismo, y son físicamente de tan notable parecido que casi llega a veces a la identidad. Y es que la vida, una vez que se ha abierto un cauce, es decir, una vez que ha plasmado una forma específica, tiende a fijarse y como a estancarse en dicha forma, convirtiéndose en regulares, y por decirlo así automáticos, los procesos y las funciones.

Por eso, dentro de una especie, el margen de diferencias individuales, que podría servir de base para una distinta estimación de cada ejemplar, es sumamente pequeño y no permite un desarrollo ordenado en serie progresiva. Esta es la razón por la cual, a pesar de reconocer que la vida, por su índole íntima, es susceptible de ser sujeto de progreso, mantenemos, sin embargo, íntegramente nuestra anterior distinción entre proceso y progreso. Los procesos vitales en los individuos vivos no son progresos, justamente porque repiten, con la identidad de un patrón establecido, la conducta fija de la especie. El animal no inventa; por eso no progresa. Desde que hay castores en el mundo, todos construyen exactamente igual sus hábitáculos. El progreso implica, en cambio, invención, esto es, esfuerzos repetidos por lograr de múltiples modos la consecución del fin propuesto y elección del que resulta mejor y más perfecto. Esta capacidad inventiva del hombre es justamente uno de los puntos en que se manifiesta más patente la diferencia abismal que existe entre el animal y el ser humano.

Pero si la noción de progreso no puede aplicarse a las diferencias nimias que hay entre individuos de una misma especie, en cambio tiene ancho campo de aplicación en las diferencias considerables que separan las especies unas de otras. La riquísima variedad de formas que la vida despliega nos ofrece el espectáculo realmente más impresionante que cabe imaginar. Y no es extraño que sobre esa inagotable abundancia se haya volcado la meditación de la ciencia natural, ya ordenando los seres en sistemas de géneros, especies y variedades, ya enhebrándolos en los árboles genealógicos de la filogénesis, ya comparando unas con otras las distintas formas para estimar diferentemente su perfección vital. A la biología pertenece exclusivamente el tema de interpretar en uno u otro sentido esa muchedumbre de formas vitales diversas. Los biólogos son los que han de decidir si, comparadas las especies unas con otras, cabe estatuir un progreso en los esfuerzos de la vida y considerar la vida como un aliento creador que por mil modos diferentes busca su más perfecta realización. Yo no sé si es lícito afirmar que, de todas las formas animales, es la humana

la que más perfectamente realiza el valor vida. Es posible que, como solución al problema de la vida, sea el hombre un animal imperfecto o al menos mucho peor logrado que otros animales. Desnudo e inermemente en la selva, le puede el león. Y, en los hacinamientos de las grandes urbes, le puede al bacilo de la tuberculosis. Pero la diferencia esencial que separa al hombre de los demás animales es, justamente, que, para el hombre, hay otros valores además y por encima del valor vital. Lo que caracteriza precisamente al ser humano, lo que le confiere un lugar único e incomparable en la fauna del universo es eso: que para él la vida no es el único fin de la vida. Para el hombre, vivir no es sólo vivir, sino, en cierto modo, trascender de la vida misma y crear unos bienes, cuyo sentido y justificación se halla en valores extravitales, superiores a la vida. El hombre es el único animal cuya vida está al servicio de algo que no es la vida, de algo más valioso que la vida. En ese algo más valioso que la vida misma, en eso a que el hombre dedica y aun sacrifica su vida, está la base propia y peculiar de lo que llamamos progreso.

Hay un gran fondo de verdad en la historia de Prometeo y en la pecaminosa desobediencia de Adán. Dios creó el universo y lo sujetó a las leyes de la física. Luego infundió en esta planeta el inmenso aliento de la vida y permitió que la vida ensayase toda suerte de formas varias como tanteos, en busca de su más perfecta realización. Entre las infinitas creaciones que la vida, obedeciendo a Dios, produjo en el mundo, una de ellas fue el hombre. Pero en el hombre, la vida, sin proponérselo, abrió un postigo por donde el animal humano puede contemplar algo de la luz divina. El hombre, sobre su base vital animal, atisba los reinos extravitales del bien y de los valores o, de otro modo dicho, la esfera del espíritu. Tiene los pies sujetos a la tierra, a la carne y a la sangre; ha de vivir y alimentarse y reproducirse como cualquier otro de los mortales. Pero erguida sobre sus dos plantas, el hombre levanta la cabeza al cielo y percibe los valores eternos. No puede llegar de súbito a ellos, por su radical condición de animal, producto de la vida. No puede ni aun siquiera discernirlos, conocerlos y estimarlos con plenitud de adecuación. Pero con los ojos fijos en esos lumináres que sólo él, entre los seres vivos, contempla (aunque de lejos), esfuérzase paciente y seguro, a lo largo del tiempo, por aguzar y depurar su intuición de ese reino espiritual y por impregnar de espíritu la realidad material en torno suyo. El hombre, que viene a la vida en un mundo sin sentido, dedica su vida a dar sentido al mundo. Tal es la esencia del progreso.

Así, pues, en puridad, no es la vida en general, sino la vida humana, la que debe considerarse como sujeto del progreso. Lo que en el mundo progresa o puede progresar es el hombre y la transformación de la naturaleza por el hombre. Entiéndase que al decir “natu-

raleza" incluyo también la humana. El hombre convierte en bienes no sólo las cosas que le rodean, los mares, los ríos, las piedras, los metales, los árboles, sino también su propia naturaleza humana. La labor del hombre en este planeta consiste en transformar las cosas indiferentes en bienes, en bonificar la realidad y mejorar de continuo lo ya bonificado, acercándole más a la perfección del valor puro. Y también en perfeccionarse a sí mismo, haciéndose cada vez más capaz de rectas estimaciones valorativas y más fecundo en la creación de esos bienes, en donde encarnan los valores. El progreso es la colonización del mundo y la educación del hombre. Y si a esta labor queremos darle el nombre de cultura, entonces puede decirse, con plenitud de sentido, que el progreso es el perfeccionamiento de la cultura.

Y claro está que de esa labor no puede, no debe quedar excluido ningún hombre. A todos incumbe en una u otra forma la función humana de crear bienes. Este universalismo es todavía hoy muy deficiente. Muchas y grandes masas de pueblos hállanse aún apartadas de la convivencia que pudiéramos llamar cultura. Pero inevitablemente, por fortuna, van siendo con rapidez incorporados los pueblos a la colaboración universal, ecuménica. Esta unificación de la humanidad planteará sin duda problemas difíciles. Confiemos en que los recursos inagotables del espíritu sepan vencer esas dificultades. No me refiero a años. Pero, a la postre, es para mí indudable que la humanidad entera, organizada en totalidad planetaria, ha de sentirse cada vez más responsable de su propio destino, ha de concentrar, cada vez más conscientes, sus esfuerzos en la obra humana de perpetuar y acrecentar lo logrado, sin tolerar que se pierda nada de lo que el trabajo y las tradiciones han hecho florecer. Claro está que toda esperanza en el futuro vive, como Damocles, bajo la amenaza de una posible desaparición del mundo y del hombre. Esta desaparición posible, algunos físicos contemporáneos muy autorizados llegan a afirmarla necesaria e inevitable, obsequiando a la humanidad con la perspectiva poco lisonjera de una desorganización total del universo.¹ Al parecer, las leyes de la termodinámica señalan en la composición de la materia una evolución o desarrollo, no reversible, como los demás procesos de la física, sino orientado en una dirección fija, determinada y en etapas, que no pueden volver a recorrerse en sentido contrario. Es decir, que la materia tiene historia, un pasado, un presente y un futuro. Y ese futuro es, desde luego, aterrador, pues la masa material del universo tiende, según parece, a unificar su temperatura y su composición. El universo va perdiendo plasticidad; va perdiendo diferenciación, camina de lo heterogéneo a lo homogéneo (justamente al revés de lo

¹ A. Eddington.

que creía Spencer) y avanza a su fin, que es convertirse en aquella *rudis indigestaque moles* que Ovidio suponía al origen de todo.

Mas séanos permitido aquí un gesto de incrédulo optimismo. Aun suponiendo que las conclusiones de Eddington sean en principio correctas, el plazo es todavía tan remoto, que no logra arrebatarnos la tranquilidad. Además, ¿quién sabe si antes de alcanzarlo no se producirá algún conocimiento nuevo, que descubra algún proceso de reorganización paralelo al de la desorganización? De todas maneras, la suerte física que el universo corre no atañe a la idea de progreso, sino a su realización, que podrá ser breve y limitada, pero que en su brevedad habrá manifestado al menos el aliento divino del hombre, único ser viviente capaz de poner su vida al servicio de lo que está por encima de la vida.

PRINCIPIOS "A PRIORI" DEL PROGRESO

Antes de dar por terminado este análisis de la idea de progreso, intentaremos, a modo de resumen, enumerar algunas de las consecuencias que se derivan de la definición misma y constituyen lo que podríamos llamar principios *a priori* o formales del progreso. Estos principios los dividiremos en tres grupos. El primero se referirá a la realización de los valores; el segundo, a la intuición y estimación de los valores por el hombre; el tercero, a las normas que deben tenerse en cuenta para los juicios sobre el progreso universal.

Primer grupo. Realización de valores.

1º Todo descubrimiento o invención de un valor constituye progreso.

2º Toda transformación de una cosa en bien (bonificación) constituye progreso.

3º Toda institución destinada a realizar un valor es progreso, por imperfectamente que desempeñe su cometido.

4º Toda mejor realización de un valor ya realizado es progreso. Esta mejor realización de un valor puede llevarse a cabo de varios modos: por depuración, por facilitación, por intensificación, etc.

5º Todo aumento de bienes en cantidad constituye progreso.

6º Toda disminución de males constituye progreso, porque la eliminación de un mal no debe considerarse como la simple negación de una cantidad negativa, sino como la producción de un positivo valor.

7º Todo aumento de males constituye retroceso.

8º La conversión de un bien-medio en bien-fin no constituye progreso y puede constituir detención o retroceso.

Segundo grupo. Estimación de valores.

1º Todo aumento en la capacidad humana para estimar valores es un bien y un progreso.

2º Toda rectificación de aberraciones estimativas constituye progreso. Esta rectificación puede referirse tanto a la denuncia de estimaciones en sí mismas falsas, como al restablecimiento de la auténtica jerarquía entre los valores.

Estos dos principios contiene propiamente el fin de la educación humana.

Tercer grupo. Juicio sobre el progreso universal.

1º El fomento y desarrollo de un valor inferior con detrimento de otro valor superior es un retroceso. En cambio, el descubrimiento de que ello acontece y la rectificación consiguiente constituye progreso. Por ejemplo: la abolición de la esclavitud, que menoscababa el superior valor de la dignidad humana.

2º El fomento y desarrollo de un valor superior con detrimento de uno inferior puede ser retroceso, y desde luego plantea siempre la cuestión técnica de lograr el paralelo desarrollo de ambos valores. Los valores no son en sí incompatibles. Sólo la técnica de su realización puede ponerlos en conflicto. Pero cabrá siempre descubrir un método de realización que elimine la incompatibilidad.

3º El progreso universal resulta de los progresos particulares, pero teniendo esencialmente en cuenta la jerarquía entre los valores.

A estos principios formales del progreso podrán, sin duda, agregarse otros. Un estudio detenido de las condiciones *a priori* que dominan la producción de bienes y la realización de valores podría, quizá, descubrir esencias, que darían lugar a más principios de este tipo. La lista anterior es, sin duda, un primer ensayo torpe e insuficiente. Sólo la he expuesto como ejemplo de las evidencias que se desprenden sin esfuerzo de la definición del progreso como realización de valores. Puede esperarse que el desarrollo de la estimativa o ciencia de los valores permita pronto acometer con más exactitud e integridad la tarea de diseñar un cuadro de los principios *a priori* del progreso.

II

LA CREENCIA EN EL PROGRESO

La humanidad actual cree en el progreso. Y quiere el progreso. Y se siente obligada a laborar por el progreso. Veamos lo que significan y lo que implican esta creencia, esta voluntad, esta obligación.

ORIGEN DE LA CREENCIA PROGRESISTA

Ante todo, la creencia en el progreso no puede querer decir que el mero transcurso del tiempo, el mero cambio en las formas de la vida humana sea por sí solo progreso. Ya hemos tenido ocasión de obser-

var que no el tiempo en que transcurre el movimiento, sino el contenido mismo que transcurre, es susceptible de calificarse en el sentido de progreso. El hoy, por ser posterior al ayer, no es ya mejor que el ayer, ni el ayer es mejor que el hoy por sólo el hecho de ser "tiempo pasado". En una evolución, el lugar ocupado por un estado de cosas no significa por sí mismo nada para el progreso. Hace falta, además, someter dicho estado de cosas a un juicio estimativo, y sólo será progreso, con respecto a una situación anterior, si vale más, si realiza más y mejores valores que el estado antecedente. Ni tampoco la forzosa o necesidad histórica con que se imponga un estado de cosas basta para calificarlo de progreso. Un determinado orden o tipo de vida puede resultar impuesto inevitablemente por la evolución histórica, y, sin embargo, no constituir una más plena realización de valores. La vida y el tiempo son irreversibles; pero el progreso no es calificación que recaiga sobre la vida y el tiempo transcurrido y transcurriendo, sino sobre el valor de esa vida y de ese tiempo. El progreso no es ni reversible ni irreversible, sino simplemente la síntesis y resultado de los juicios de valor que merezca un periodo de la historia, en comparación con otro periodo antecedente de la misma.

En nuestra actual creencia en el progreso hay, pues, un elemento ilegítimamente injerto. Nosotros creemos que todo mañana ha de ser mejor que hoy y que todo ayer fue peor. Esta, empero, es una creencia que sólo podría encontrar cierta base inductiva en la experiencia histórica y, aun en este caso, debería a lo sumo limitarse a una probabilidad, todo lo grande que se quiera, pero nunca equivalente a plena certidumbre. La definición esencial del progreso no contiene, ni mucho menos, la idea de que el curso efectivo de la historia humana haya de ofrecerse necesariamente en la forma lineal del progreso. La realización de los valores por el hombre puede no verificarse, o puede detenerse, o puede despistarse por falsas vías y producir retroceso. Es, pues, imposible *a priori* decidir nada sobre esto. Sólo cabe tal afirmación apriorística si se parte de una concepción metafísica, que, desde luego, excede y rebasa los límites en que se contiene la pura noción del progreso.

La creencia en el progreso no se deriva, pues, *a priori* de la noción o idea de progreso, y su origen no puede ser otro sino una convicción metafísica o la experiencia histórica, auxiliada más o menos por una reflexión elemental. En efecto: la contemplación de la historia, desde los albores de la humanidad hasta nuestros días, parece, efectivamente, descubrir una línea de mejoramiento en la realización de los valores. Y aun cuando no puede desconocerse que esa línea no es una recta continua e inflexible, sino que presenta notorios descensos, periodos de estancamiento y de decadencia, sin embargo, considerada en conjunto y en grandes trozos, pasa de menores a mayores valías, ya sea

por la mayor difusión de las actividades valiosas, ya por el descubrimiento y estimación de nuevos valores, ya por la depuración y perfección de los bienes logrados. Añádase a esta general experiencia histórica la reflexión sencilla de que, aunque no fuese más que acumulativamente, la humanidad habría de progresar con sólo conservar lo logrado y por poco que cada generación agregase a ello. Sin duda puede acontecer que un periodo histórico olvide parte del pretérito. Pero esta detención tiene que ser pasajera. Al cabo prodúcense esos fenómenos llamados “renacimientos”, que son como el despertar de modorras milenarias —modorras probablemente menos perjudiciales y vituperables de lo que nuestra época, ingenuamente progresista, cree.

Pero nuestra fe actual en el progreso, ¿originase, efectivamente, en esa experiencia histórica y en esa reflexión? Yo no lo creo. La idea de progreso en su acepción histórica universal es sumamente moderna. Ni siquiera la encuentro en la época del Renacimiento, en los siglos XVI y XVII. Lo que, en mi sentir, caracteriza esos siglos renacentistas no es la idea de progreso, sino la voluntad de cambio. La Edad Media es una época de descanso y de quietud, una época de plenitud y de logro. Los hombres de los siglos medievales no creen que la vida pueda ni deba tener otras formas que las que tiene; y, por consiguiente, no apetecen innovaciones y, no apeteciéndolas, no las planean ni las procuran. Viven exclusivamente preocupados de cumplir la definición de su ser, de ser lo que son. Su pensamiento director es auténticamente específico; es decir, que piensa por conceptos de especie y no por conceptos de género ni de individuo. Permitidme que aclare con cierto pormenor lo que quiero decir.

La idea que el hombre tiene de sí mismo puede orientarse en distintas direcciones. Puede tomar como punto de mira el concepto genérico de hombre, el género humano, lo común a todos los hombres en el planeta y en la historia. En este caso, la idea que el hombre tiene de sí mismo es ecuménica, universal y mística. Tal acontece en algunos espíritus cosmopolitas de épocas pletóricas, como la helenístico-romana, cuando florecen la moral epicúrea y la moral estoica de los “ciudadanos del mundo”, cuando el cristianismo extiende sus brazos para cobijar a todo ser humano. Tal acontece igualmente en nuestros días con ese matiz típico moderno de la “comprensión”, que el hombre culto de hoy se esfuerza por desarrollar ante todas las manifestaciones de humanidad, por remotas y extrañas que sean. Pero la idea que el hombre tiene de sí mismo puede también orientarse hacia lo peculiar del individuo, hacia lo más propio e íntimo, hacia lo que distingue a cada hombre de todos los demás. Este individualismo, cuando se contiene en los límites de una sana moderación, es característico de las épocas más normalmente florecientes y fructíferas, épocas de producción y ensayo, de fecundas renovaciones y creaciones; como el si-

glo de Pericles en Grecia o el siglo XVIII en nuestra cultura moderna. Por último, es posible que la norma de acción y de pensamiento sea para el hombre, no la idea genérica de la humanidad, ni tampoco la exaltación individualista de la propia persona, sino la pertenencia esencial a un *sistema* de especies o clases naturales, en donde cada cual tiene nativamente, por naturaleza, su lugar señalado en una como organización eterna y definitiva de la vida humana. Tal sucede precisamente en la Edad Media. El hombre medieval, al contemplar su existencia futura, al meditar su plan de vida, se ve, desde luego, desde que nace, incluido en un orden universal, que le aparece como fijo, inmutable y aun divino. Las distinciones de clases, de oficios, de formas vitales, de derechos y de deberes se le ofrecen como algo predeterminado definitivamente; representan un destino tan inexorable y consustancial con las personas, como el destino de las plantas y de los animales es consustancial con su definición específica. Las distintas vías por donde discurren las vidas humanas no son, para el hombre medieval, convenciones humanas, que el propio hombre puede deshacer, sino realidades objetivas a las que ha de acomodarse necesariamente, como necesariamente se acomoda a las realidades de la naturaleza exterior. La vida, pues, no puede tener sorpresas fundamentales. El hombre medieval no imagina, no puede imaginar para sí otro género de vida que aquel en que ha nacido. Puede proyectar cumplirlo, llenarlo con la máxima perfección posible. Pero no se le ocurre alterarlo. Desde que nace es lo que ha de ser, y sólo le resta serlo lo más pura e íntegramente posible. Ni su mirada logra elevarse a la general humana, allende esas diferencias naturales de condición, ni tampoco adentrarse en los peculiares matices de la individualidad, sino que permanece fija en la pauta y destino específico que el nacimiento le asigna durante su paso por la tierra.

Esta concepción medieval del hombre es, pues, fundamentalmente estática, quieta, detenida en un inacabable hoy. Para el hombre medieval, el cambio no es imaginable ni posible; cuanto menos, deseable. No hay para él más variación que el radical tránsito que lo extrae de la vida y le da ingreso en la eternidad —eternidad no menos organizada y estructurada que la existencia terrestre. Así, la Edad Media, pese a los movimientos superficiales de nobles y guerreros, cuya vida precisamente consiste en pelear, representa un periodo de lentitud vital, de reposo, de pura existencia sin arrastre orientado. Numerosas guerras y pugnas locales, sí; pero los aldeanos, los artesanos, los burgueses, los juristas, los frailes, el cuerpo mismo de la realidad social pasa del dominio de un señor al dominio de otro, pasivamente, sin alterar su modo de vida, sin participar en afanes, en proyectos, en anhelos colectivos, con la mirada y el pensamiento ateniéndose a la tarea

señalada, a la trayectoria prefijada, sustentadas en la tradición inviolable y en un futuro resuelto, visible, cierto.

Esta época no sólo no conoce la idea de progreso, pero ni siquiera piensa la de cambio. Para ella las cosas han sido siempre así, seguirán siendo siempre lo mismo, porque no pueden ser de otro modo. Lo que el despertar del Renacimiento trae al mundo europeo es ante toda una desazón, una inquietud, un afán de variación y de expansión. Los grandes viajes ultramarinos; los vastos pensamientos astronómicos, físicos y matemáticos; la aproximación a la naturaleza, tanto en la vida como en la ciencia; el sentimiento nacional, que florece sobre el anterior localismo, todo esto significa, por de pronto un profundo deseo de cambio en el orden de la vida humana. Este cambio, que ahora la humanidad europea apetece, implica, desde luego, la idea de mejoramiento, la cual, a su vez, roza un poco la noción de progreso. Los hombres del Renacimiento, en los albores de la modernidad, creen que puede y debe establecerse un orden de cosas mejor, tanto en la ciencia como en la vida, en el arte como en la política y en la religión. El tipo del hombre moderno se inicia con este pensamiento de renovación o, mejor dicho, de innovación. Los adalides del Renacimiento creen que es indispensable volver sobre las bases mismas de la cultura y restablecerlas de conformidad con la razón y la naturaleza —ambos son para ellos una y la misma cosa—. La filosofía reflexiona ahora sobre el método; busca el punto de partida más sólido y quiere asentarse en la realidad más indubitable, en la realidad del propio ser y pensar. Nace la pedagogía, como el afán de plasmar al niño, al joven, al hombre, de acuerdo no con tradiciones irracionales, sino con la razón y la naturaleza. Y por eso, para muchos espíritus, el cambio inminente ha de ser —si bien se mira— un retorno a lo primitivo —que para ellos es idéntico a lo fundamental—, a la naturaleza pura, sin las máculas que los siglos de civilización complicada han impreso en la vida del hombre. Así, Rousseau.

Mas este afán de cambio, de mejoramiento o, mejor dicho, de restauración, no significa todavía creencia en el progreso. Cambiar lo malo por lo bueno es, sin duda, un progreso; pero no es el progreso. Es un progreso solamente para quien tenga ya en la mente la idea de que la serie de las generaciones en la historia va acumulando tales cambios, cuya resultante describe una trayectoria general continua hacia lo mejor, hacia lo que llamábamos antes los valores supremos. Mas si esa idea no existe aún, el cambio de lo malo por lo bueno no significa progreso, sino una peripecia final, y no implica otra cosa sino el advenimiento de un periodo definitivamente bueno. Los hombres de la época llamada de *la ilustración* no son todavía creyentes en el progreso, no piensan todavía el transcurrir histórico bajo la especie del progreso, sino que contemplan su siglo como abocado a transfor-

mar la organización de la vida humana, restaurándola en la verdad, en la razón, en la naturaleza. No son evolucionistas, sino revolucionarios. Para ellos el mañana va a ser ya la eternidad. Para ellos esa situación buena y perfecta que imaginan, en sustitución de este estado de cosas malo, irracional y antinatural, es tan permanente y definitiva como era la constitución social, política y religiosa de la Edad Media. Nadie en el siglo XVIII ha pensado aún el progreso como ley total de la evolución humana.

Nadie, salvo unos pocos espíritus selectísimos que se adelantan a su tiempo. Aludo a Vico y a Leibniz. No aludo a Condorcet. Condorcet rastrea el pasado como preparación del presente y del futuro inmediato; pero apenas si tiende la mirada hacia el porvenir remoto. Vico, en cambio, concibe ya la evolución humana como sujeta a leyes; pero su influencia fue menor de lo que creemos hoy. Leibniz también piensa el mundo bajo la especie de la evolución. Mas esta idea en él estaba sumida en profundidades, a que sus contemporáneos y discípulos no llegaron. El primero que verdaderamente puso las bases para el pensamiento del progreso y la creencia en el progreso fue Kant. Kant, al distinguir y contraponer el conocimiento de lo empírico y la idea de lo absoluto, recluye lo absoluto, lo perfectamente bueno, a lejanías inaccesibles, que orientan el esfuerzo humano y le señalan dirección, rumbo y sentido. Desde este instante, la historia de la humanidad puede ya desplegarse como un progreso, puede pensarse como una educación del género humano, o como un esfuerzo que realiza en concreciones sucesivas los momentos lógicos contenidos en la idea, o como una serie de estadios que, al sucederse, se superan y, al superarse, se perfeccionan. Desde este momento, la idea de la evolución progresiva hace presa en todos los órdenes del pensamiento y se adueña al fin del alma actual. Puede decirse que desde principios del siglo XIX el espíritu humano se ha puesto sin condiciones al servicio del progreso. Y ya todo el mundo cree en él. Todo el mundo lo espera confiadamente. Todo el mundo se siente obligado a promoverlo o llamado a aprovecharlo.

EL PROGRESO DE LAS CIENCIAS

Pero esta universal creencia en el progreso produce en nuestro tiempo efectos contradictorios, benéficos unos, perjudiciales otros; justamente porque no nos hemos preocupado de esclarecerla y la hemos tomado con ingenuo filisteísmo, sin condicionarla, sin contrastarla con lo que constituye su verdadero sentido. Tengo por cierto que buen número de los males que aquejan hoy a nuestra humanidad proceden de la excesiva inocencia con que profesamos nuestra fe en el progreso. Como a una voz, los hombres todos se han lanzado febrilmente a la tarea

de avanzar, en cualquier sentido que sea, de cualquier modo que sea, desentendiéndose los unos de los otros, llevando a extremos inconcebibles la división del trabajo y perdiendo la noción exacta y sana del orden y jerarquía entre los valores a realizar. El análisis de la noción de progreso nos ha revelado que el progreso auténtico no puede ser un avance cualquiera, en un punto cualquiera, sino que ha de considerarse en totalidad y, para ello, han de subordinarse unos a otros los progresos parciales, según la mayor o menor estimación que merezcan los valores realizados por cada uno. La profusión de los progresos particulares nos ha hecho perder la facultad de estimar con justeza la jerarquía entre los valores, y, por consecuencia, nos ha incapacitado para resolver si la resultante general de tanto esfuerzo y de tanto logro es realmente un progreso total o no será más bien un confuso acopio de éxitos, que están aguardando aún su organización adecuada.

Sin duda, yo abrigo la esperanza de que esa organización de los esfuerzos humanos se consiga. Confío en que la actual confusión y subversión de los valores se remedie y sea sustituida por una clara visión de lo que es verdaderamente mejor y verdaderamente peor, permitiendo subordinar unos progresos a otros, rebajar a su justo valer las estimaciones excesivas y exaltar, en cambio, actividades y actitudes que hoy yacen degradadas en indiferencia. Esta clasificación —que reclamo y espero— de los ideales modernos, no es, sin duda, obra de un hombre, ni aun quizá de una generación. Contentémonos, por ahora, con señalar su necesidad, indicando algunos puntos dolorosos en que se hace patente su ausencia.

Siéntese ya —¡quién lo dijera!— en la región en donde más jubilosos éxitos ha celebrado la fe en el progreso y la voluntad de progreso: en el conocimiento científico. La situación de la ciencia actual empieza a ser delicada. La suma de los conocimientos logrados por la humanidad arroja un balance que aumenta vertiginosamente y que no cabe con normalidad en el recinto —al fin limitado— del espíritu humano. Esta enorme dilatación del saber hace imposibles hoy las cabezas enciclopédicas que, como Aristóteles, Leibniz o aun Kant, contenían toda la ciencia de su época. De donde resulta que nuestros científicos modernos han tenido que especializarse; es decir, renunciar a saber de todo y concentrar su aplicación en uno o pocos temas, fuera de los cuales son tan ignorantes como cualquier otra persona ignorante. Ahora bien: esta situación trae consecuencias en extremo graves.

En primer lugar aléjase cada día más en las regiones de lo imposible el ideal educativo del pasado siglo, que quería extender a la masa del pueblo los beneficios de una cultura integral o poco menos. Y no es lo peor que, por irrealizable, vaya prescindiéndose necesariamente de tal empeño, sino que su persistencia, por una parte, y la utilidad

práctica que, por otra parte, reporta la posesión de un mínimo bagaje científico, producen una como deformación monstruosa en la materia del conocimiento, para adaptarla al menos a los rendimientos útiles que de ella se esperan. El saber puro, destilado cuidadosamente por los científicos, investigadores y profesores, se convierte en mera fórmula de práctica eficaz, cuando pasa al cerebro del hombre medio. La pedagogía ha intentado —no sin cierto éxito— aplicar ingeniosos métodos psicológicos para conseguir, por un lado, dilatar la capacidad asimilativa del entendimiento humano y, por otro, reducir el volumen de los alimentos que es necesario ingerir. Pero en este afán de facilitación acaba por imponerse la tendencia simplificativa, con detrimento doloroso de la intelección completa. Las mentes de nuestros contemporáneos se amueblan con conocimientos fragmentarios, truncados, torcos de teorías sin base de sustentación, conceptos faltos de íntegra inteligibilidad. El semiculto filisteo de los tiempos actuales maneja técnicas cuyos fundamentos no comprende, pero cuya eficacia práctica y económica comprueba a cada paso; atesora esquemas mecánicos, cuya íntima justificación y pleno sentido ignora, pero que le capacitan para asegurar la acción como si fueran conocimientos totalmente intelectivos. El saber verdadero queda relegado a la minoría de los “científicos”, especie de magos modernos; y, en cambio, lo que de la ciencia se difunde por las capas más vastas de la humanidad es una colección de fórmulas, de “trucos” ingeniosos; de abreviaturas ininteligibles, pero que, en la práctica, sustituyen con eficacia al verdadero saber. El auténtico pensamiento desaparece de la cultura. La difusión inaudita de una “pseudo ciencia” formularia e instrumental logra la temible victoria de enseñar y aprender eliminando el pensamiento. Y el hombre moderno maneja las leyes naturales, sin penetrar su sentido, como el conductor de tranvía gobierna corrientes eléctricas, de las que no tiene la menor noción.

Y así va abriéndose un abismo entre los que saben y los que repiten y aplican las fórmulas de la ciencia. Este dualismo constituye a la larga un peligro mortal para la democracia,² la cual, por otra parte, encarna y realiza valores morales de indiscutible altura. Ahora bien: el gobierno de los pueblos va siendo cada vez más una técnica, basada en fundamentos científicos de difícil adquisición. El inmediato futuro ha de plantear la necesidad de resolver de uno o de otro modo la antinomia patente entre la democracia y la ciencia. La pedagogía, por su parte, habrá de inquirir también si no sería mejor replantear desde su raíz el problema de la educación popular, orientándola hacia una mayor familiaridad del hombre con las ideas generales, hacia una

² En su reciente libro, *El panorama científico*, bosqueja Bertrand Russell un graciosísimo cuadro de la sociedad científica en el próximo futuro.

como gimnasia filosófica del espíritu, que facilite al trabajador —hoy ya más holgado de tiempo— su cultivo personal autodidáctico.

Pero la enorme, la inaudita proliferación de la ciencia moderna no solamente abre un abismo entre el científico y la masa de los ignorantes —a la que pertenecen, sin excepción, los científicos mismos en todo cuanto no atañe a sus especialidades—, sino que además plantea problemas graves, incluso dentro del recinto de la ciencia. La labor teórica que se ha llevado a cabo últimamente en la física es tan dilatada y complicada que, para conseguir dominarla y hallarse en situación de discutirla, juzgarla y aumentarla —si es posible—, hacen falta muchos años de acopio y de ejercicio instrumental matemático. Y hasta tal punto han llegado las cosas en este terreno que un físico norteamericano ha podido, hace pocos meses, discutir y tomar muy seriamente en consideración la propuesta de un como descanso general, que deje reposar las teorías y permita una sedimentación del trabajo realizado.³ Sería, en efecto, sumamente útil para el porvenir mismo de la ciencia que, durante algún tiempo, la mente humana se dedicara al examen sinóptico de lo logrado e inquiriera vías para simplificar la masa del saber, ordenarla acaso mejor, facilitar su acceso y hacer posible una mayor porosidad y comunicación entre sus diversos departamentos.

Porque otro de los grandes daños que el progreso rapidísimo de las ciencias produce en el campo científico es eso que se ha llamado “barbarie del especialismo”. La división del trabajo, aplicada a la labor científica, ha producido ciertamente el beneficio de aumentar en grandes cuantías la masa del saber humano. Pero en igual proporción ha ido reduciéndose el horizonte mental de los especialistas. Sin duda, hoy se sabe mucho más que ayer; pero, en cambio, cada individuo humano sabe menos, porque deliberadamente ignora todo el enorme sector de los conocimientos que no caen dentro de su especialidad. Y esta ignorancia es más grave que cualquier otra, porque es ignorancia de un saber que otros saben, mientras que la ignorancia pura y simple no está gravada con el deprimente sentimiento de saber que existen quienes saben lo que uno no sabe. Acaso se ofrezca como consoladora compensación la advertencia de que uno a su vez sabe quizá lo que otros no saben. Pero esta reflexión es harto inocente para servir de eficaz consuelo y más bien acentúa la angustiosa pregunta de si el progreso científico no tendrá por forzosa condición la barbarie del especialismo. Ahora bien: a esta pregunta no se puede dar una contestación escueta y directa. Requiere amplias meditaciones, en las que habrán de tenerse en cuenta varios elementos. ¿Cabe eliminar el mal de la barbarie especialista, sin anular el progreso mismo de las ciencias? ¿Habrán vías rápidas por las cuales pueda el especialista su-

³ Paul R. Heyl, en el *Scientific American* (septiembre de 1931).

perar sus limitaciones, absorbiendo la esencia última de las demás disciplinas? Acaso existan esos métodos y quizá sea útil misión para los filósofos el inquirirlos y excogitarlos. Acaso el cultivo de la filosofía pueda representar para los especialistas un valioso auxiliar que precisamente les ayude a vencer ese peligro de la bárbara parcialidad. Mas si no se lograra por ningún modo la eliminación de ese daño; si resultase que el progreso científico inevitablemente trae consigo la degradación de la mente en obtuso especialismo, ¿qué elegir? ¿Es preferible el progreso científico o el cultivo armonioso del espíritu individual? ¿Qué vale más: la multiplicación de los conocimientos *que se* tienen —es decir, que tiene ese pronombre *se*, ese ente irreal, que no es ningún hombre, sino todos los hombres fundidos en un crisol imaginario— o la perfección del ejercicio intelectual de cada uno en armónico desarrollo? Es patente que existen aquí problemas de gravedad y de urgencia insospechada.

EL PROGRESO DE LA TÉCNICA

Ante estos problemas, el hombre-medio, el hombre-masa, como dice Ortega y Gasset, acaso tome la postura egoísta, que consistiría en proclamar que el progreso de las ciencias es intangible, que el progreso de las ciencias constituye la base de la civilización actual, que al progreso científico se deben los múltiples adelantos de la técnica, y que en modo alguno es lícito detener el chorro de invenciones gratas y cómodas que facilitan y suavizan la vida. Pero el hombre-masa confunde aquí, evidentemente, los valores con el placer. Su característica tosquedad consiste precisamente en cometer esa confusión, que tanto ha contribuido a instaurar el desbarajuste actual y a entenebreecer la noción de progreso, entremezclándola con el ingenuo filisteísmo del *confort*. El hombre-masa valora el progreso científico por la cantidad de agradables aparatos que la técnica le proporciona y no parece dispuesto a renunciar a la halagüeña esperanza de obtener más. Pero, a trueque de que no las entienda o no quiera oír las, le proponemos las consideraciones siguientes: el *confort* de la existencia, el agrado de la vida no es el valor máximo de la vida; si lo fuera, habría muchos modos más adecuados para lograr una vida fácil y deleitosa, que no el afanoso y apesadumbrado tráfico de hoy. Uno de los valores que en la vida superan al grato vivir es precisamente el valor del conocimiento verdadero, la tenencia de verdades numerosas y amplias, la cual se ve amenazada justamente por la desordenada multiplicación del especialismo, que provoca el descenso de nivel en los mejores espíritus. Y si ante esto el hombre-medio se encogiera de hombros, cabría decirle que ese especialismo excesivo resuelve su acción perjudicial sobre el progreso mismo de la ciencia, cuyo cultivo requiere

ingenios frescos, amplios y flexibles. Por último, podría insinuársele que la ciencia no se propone, en primer término y ni aun siquiera en segundo y en tercer término, la construcción de aparatos cómodos. Los inventos técnicos subsiguen al conocimiento científico, sin que éste se los haya propuesto, aunque los acepta de buen grado; de modo semejante a lo que Aristóteles decía de la felicidad: que subsigue a la virtud, como un fin que el virtuoso logra sin proponérselo.

Y tan cierto es esto que, a veces, vemos la ciencia metida por caminos en cuyo recorrido son radicalmente imposibles hallazgos de aplicación práctica. En el momento presente sucede ello en la física. La incoercible marcha de las investigaciones físicas ha llevado esta disciplina central del conocimiento humano a rebasar por ambas extremidades los límites de las magnitudes medias y a instalarse en las esferas novísimas de lo infinitamente pequeño y de lo infinitamente grande. Ahora bien: para poder hacer presa sobre esas mínimas y máximas magnitudes, la física se ha visto obligada a forjar para ellas nuevos conceptos del espacio, del tiempo y aun de la causalidad. Esto quiere decir que la física ha reconocido la necesidad de abandonar, para los mundos extremos de lo grande y de lo pequeño, las nociones que constituyen la base misma de nuestra física de lo medio. En las dimensiones cósmicas, el espacio no tiene la estructura euclidiana, que tiene en las dimensiones medias de nuestra experiencia. Y lo mismo acontece con el concepto de tiempo o de simultaneidad. Por otra parte, la teoría de los *cuantos* demuestra que los fenómenos, en la región de lo infinitamente pequeño, carecen de la continuidad que hallamos en las regiones medias, accesibles a nuestra observación natural; y el principio de causalidad no subsiste en el mundo de lo mínimo. Así, pues, la física actual dedica sus estudios a esas regiones extremas, a las que justamente no puede jamás llegar la vida práctica. La ciencia de la naturaleza partió hace cuatro siglos de lo inmediatamente dado a la observación, del movimiento perceptible, del espacio accesible a nuestras mediciones, de la electricidad manejable y dócilmente sumisa a nuestras manipulaciones; y en esta región de las dimensiones medias y con los conceptos en ellas válidos, la física exploró el campo de sus objetos, y su minuciosa y completa exploración alumbró conocimientos valiosísimos, que dieron base para invenciones técnicas maravillosas. Pero fue justamente porque la investigación se contenía en los límites de esas dimensiones medias, dentro de las cuales puede el hombre no sólo conocer, sino vivir y manejar los objetos conocidos. Ahora, en cambio, la física, explorado ya el campo de las magnitudes medias, rebasa necesariamente esta esfera y penetra en lo máximo y en lo mínimo; es decir, en regiones en donde la vida ya no hace pie. Sin duda, el conocimiento no está cohibido por límite alguno y puede, con éxito, evadir de cualesquiera vínculos que se le pretenda

imponer. Pero la vida y la acción del hombre tiene que transcurrir entre ciertos extremos máximos y mínimos, allende los cuales los conocimientos del espíritu no pueden ya traducirse en actuación mecánica y vital. El hecho de que los límites en que la vida se mueve hoy se hayan dilatado de modo asombroso, comparativamente con las anteriores estrecheces de hace un siglo, no significa que esa dilatación pueda proseguir indefinidamente. Sólo una fe ingenua en las posibilidades materiales del progreso puede abrigar la esperanza de que la práctica y la técnica sigan al conocimiento puro en esa excursión por las regiones en donde el espacio no es euclidiano, ni rige la causalidad. Pero semejante fe ciega sería totalmente injustificada. La orientación actual de la física aleja esta disciplina de los territorios medios, que son los únicos dentro de los cuales cabe la técnica de la máquina y del aparato. Y hasta que las ciencias de la naturaleza no regresen de sus viajes de exploración por los espacios cósmicos y las intimidades atómicas, no será posible reanudar la serie de las invenciones técnicas que tanto entusiasmo suscitan en el filisteo de la cultura. Por algún tiempo, pues, despídase el hombre-masa de las grandes sorpresas; podrán venir perfeccionamientos de aparatos ya existentes, al menos en esquema; podrán hallarse aplicaciones de conocimientos ya logrados. Pero en las comarcas en donde la física actual ha instalado su domicilio, no hay posibilidad de que afirme sus plantas la técnica humana, necesariamente atendida a objetos manejables, de dimensiones euclidianas.

En cambio, las ciencias biológicas, por una parte, y las ciencias morales y políticas —o como suele decirse, sociales—, por otra, me parecen destinadas a un inmediato futuro de fecundas aplicaciones técnicas. Creo firmemente que los inventos más grandes de las generaciones venideras han de verificarse en el campo de la biología y en el de la convivencia social. La vida individual y colectiva ha sido hasta ahora más bien objeto de pura contemplación y conocimiento que de intervención técnica y experimental. El gobierno de los cuerpos ha estado últimamente a cargo de los médicos, quienes, con plausible abstencionismo, más han atendido a prevenir que a enmendar, y más han cuidado de evitar obstáculos en la natural tendencia al restablecimiento, que de forzar artificialmente el curso de la vida. En este sentido puede decirse que la ciencia biológica ha aumentado mucho más en el conocimiento de la vida que en el tecnicismo de su rectificación. Es de esperar que el gran caudal de lo que ya se sabe y de lo que se sigue averiguando, logre pronto cuajar en unas cuantas técnicas certeras, que dulcifiquen hasta un máximo los agobios de la máquina vital. Por otra parte, el gobierno de las sociedades viene estando entregado por tradición a personas que, aun haciendo de la política su ocupación central y favorita, no han creído necesaria una preparación especial

para ella y lo han esperado todo del temperamento, del talento natural, de la perspicacia y del carácter. Lejos de mi ánimo la idea de que el gobierno haya de entregarse a los llamados “técnicos”, si por técnico se entiende, como es sólito, los peritos en disciplinas científicas, administrativas, jurídicas. Estos técnicos, en efecto, podrán ser hábiles ingenieros, sugestivos pedagogos, eminentes investigadores y profundos juristas. Pero acaso carezcan de las más elementales dotes para el tráfico político. Mas, por otro lado, para la política que se avecina en el mundo, no bastará ya tener las condiciones y vocación personales necesarias, sino que será indispensable, además, una sólida preparación en la técnica de la política misma. Ha de irse formando —ya se está formando— una técnica propia de la política, que de antemano calcule con suficiente aproximación los efectos de las disposiciones posibles, que conozca los puntos irritables de la estructura social y sepa bien el mecanismo de las variaciones en los cuerpos nacionales. Al establecimiento de esa técnica eficaz colaborarán, sin duda, los estudios cada día más certeros de la economía, de la sociología, de la psicología colectiva e individual. Todas estas disciplinas hállanse ahora trasponiendo el periodo de la pubertad. Hoy, precisamente, la humanidad tiene los ojos puestos en esos hombres, que saben todo cuanto sobre esos temas se ha averiguado. Espera de ellos dirección y consejo. Al cabo de un siglo de incubación en el gabinete y en la cátedra, las ciencias económicas, sociales, políticas, se ven ya en el trance de actuar sobre la realidad colectiva. Creo que se avecina el momento en que estas disciplinas de la convivencia social den de sí los resultados técnicos y prácticos que es lícito esperar de ellas.

LA PRISA

Estas breves indicaciones acerca de algunos problemas que el rápido aumento de las ciencias plantea dentro y fuera del recinto científico, bastarán, sin duda, para hacer patente la necesidad de someter a un severo examen crítico nuestra ingenua y difusa creencia en el progreso. Pero también en otros aspectos es posible señalar confusiones de valores y trastornos de finalidades, que sólo un atento contraste de la realidad con la noción formal del progreso puede desvanecer. El fenómeno moderno, en donde acaso se condensa más visiblemente esa subversión de los valores, es el ritmo trepidante y vertiginoso que va tomando la vida de hoy; es la prisa, la insaciable, la devoradora prisa, que nos acucia y nos oprime y que, al fin y al cabo, puede hacer encallar la cultura en un marasmo de puros estremecimientos superficiales.

La prisa, la velocidad, la rapidez, son hijuelas del progreso; del hecho del progreso y de la creencia en el progreso. Porque, en efecto,

la velocidad es en sí misma una cosa buena, un valor. Y el hombre de hoy lo ha experimentado en su persona y en el mundo que le rodea. Hay una porción de cosas que tenemos que hacer necesariamente en la vida y que, aun siendo indispensables, no exaltan ni nuestro valor ni el valor de nuestras creaciones. Hacer, pues, pronto esas cosas, despacharlas lo más rápidamente posible, es sin duda un bien, ya que aumenta la cuantía del tiempo disponible para otros actos más gratos y más valiosos. Así, la rapidez de las comunicaciones, la velocidad del tren, del automóvil, del teléfono, nos ha acostumbrado, con justa razón, a amar la velocidad, a practicar la rapidez y a tener prisa. Mas, por otra parte, la creencia en el progreso ha orientado toda nuestra vida hacia el futuro y nos ha desasido del presente. Vivimos más bien para el mañana que para el hoy. Pero esto justamente implica que nuestro pensamiento constante del futuro plantea a nuestra acción una muchedumbre de problemas escalonados, todos los cuales nos aparecen como etapas de un camino a recorrer; y, entonces, considerando esas etapas no como actos con valor propio, sino como simples medios o condiciones previas, encuéndese en nosotros la impaciencia por despacharlas pronto y dispárase en nuestra alma el sentimiento de la prisa. La humanidad actual tiene prisa y adora la velocidad, justamente porque cree en el progreso y quiere el progreso.

Pero la velocidad es un licor muy peligroso: embriaga, enajena y mata. Una vez que hemos gustado sus deleites, quedamos presos en sus redes y pedimos más y más, y no nos contentamos nunca con la marca lograda. A ello nos invita, por añadidura, la disculpa aparente de que la rapidez es un bien. Y lo es en efecto. Mas es un bien-medio, un instrumento, que no vale por sí mismo, sino por aquello a cuyo servicio se pone. He aquí el punto sensible. Hemos empezado por usar la velocidad correctamente, como un medio, y hemos sentido y estimado su auténtica valía. Pero más tarde el deleite que la velocidad por sí misma nos causa, sumada a ese valor útil que en ella encontramos, nos ha embriagado, esto es, nos ha hecho perder la justa idea de su mérito como simple medio. Finalmente, nos ha enajenado, es decir, nos ha inducido a concederle valores que ella no tiene, pero que por medio de ella pueden ser logrados o fomentados. Y entonces hemos llegado al extremo de conceder a la velocidad un valor absoluto, un valor de fin. Y ahora ya la apetecemos por ella misma, la buscamos, no por su utilidad, sino porque erróneamente la estimamos como buena en absoluto. Mas, por otra parte, la velocidad es, físicamente, una magnitud escalar, una cantidad que puede aumentar en principio cuanto se quiera. De aquí que, habiéndola considerado como bien absoluto, anhelemos sin cesar su incremento, y en ese anhelo de siempre mayores velocidades, no podamos, por la naturaleza misma

de las cosas, hallar término jamás. El afán de velocidad es por esencia insaciable.

Pero, además, es mortal. La velocidad excesiva mata, porque anula todo lo que no sea ella misma. La prisa del hombre moderno conduce a un empequeñecimiento del mundo, porque tiende a suprimir todo el trozo de realidad que media entre el punto en donde se está y el punto adonde se va. El ideal de la rapidez en el tránsito sería, sin duda, la instantaneidad, la cual, evidentemente, anularía todo lo que hay entre los lugares extremos. El automovilista, lanzado a velocidades vertiginosas, ve desvanecerse el trozo de planeta sobre el cual vuela su coche; lo ve esfumarse y convertirse en simple base de sustentación momentánea. Va por la tierra como iría por los espacios vacíos interestelares. Todo a su paso se encoge, se desindividualiza, se reduce al mínimo ser, a la vaga categoría de "cosa" u "obstáculo". El hombre del volante se queda solo ante el mundo, que se ha convertido para él en una informe masa gris, sobre la cual su meteórico aparato describe una trayectoria casi astronómica. Su vida se concentra en sus ojos y se reduce a un punto de intensidad máxima, sin duda, pero también de máxima irrealdad y de máxima inestabilidad. Se comprende la suprema exaltación que el hombre faustico debe de sentir al verse así, solo y suspenso en el desierto infinito del cosmos, navegando a través de la nada eterna. Pero esta sensación de omnipotencia casi divina —o diabólica— págala hartos cara, con el sacrificio de toda la realidad ajena. Esa excursión fuera del mundo pretende el empeño imposible de sustraerse a las condiciones esenciales de la vida. ¿Hay nada más parecido al suicidio?

El afán de velocidad se explaya a veces con tal ceguera y subvierte tan torpemente la jerarquía de los valores, que llega hasta anular ventajas por él mismo logradas. Ejemplo: la serie ascendente del tren, el automóvil y el aeroplano. En muchos aspectos, el tren representa una pérdida en comparación con la diligencia, el caballo o los viajes a pie, aunque por otros lados compense esa pérdida con innegables ventajas y notoria utilidad. El tren nos transporta rápidamente de un sitio a otro; pero lo hace precisamente bordeando las comarcas y sin entrar nunca dentro de ellas. En el tren surcamos las llanuras, atravesamos los valles y los ríos; pero permaneciendo siempre a infinita distancia de ellos, viéndolos como cuadros de paisaje, como telones de teatro; en suma, como otro mundo con el cual no tenemos ni contacto ni convivencia. Desde el tren contemplamos los campos, pero no vivimos en ellos. Pasamos acaso a tres metros de una flor; pero esa flor se nos antoja tan distante y remota como el perfil de las montañas en el horizonte. Y lo que abre este abismo entre nosotros, dentro del tren, y la naturaleza, allá fuera, no es propiamente la velocidad, después de todo, moderada del tren, sino más bien el hecho de que el tren traslada, juntamente con nuestras personas, también en cierto modo nuestro mundo urbano

habitual, nuestra casa, con sus sillones, sus estancias, sus pasillos, su comedor, su dormitorio, su lavabo, sus servidores. En el tren seguimos viviendo como si estuviésemos aún en la ciudad. El tren es la ciudad misma que, arrastrada por la máquina, se traslada de uno a otro lugar y pasa por delante del campo, sin penetrar en él. El viajero que va *dentro* del tren ve al campo allá *fuera*; en cambio, el viajero de a pie o de diligencia está en el campo; el campo para él no es ningún fuera, sino el lugar mismo en donde vive y con quien convive.

El tren vino, pues, en cierto modo, a acentuar la radical artificialidad de la vida moderna. Representa la prolongación indefinida de la urbe, la conversión del mundo entero en una sola ciudad, la relegación definitiva del campo al rango inferior de espectáculo en vez de habitáculo. Por eso el automóvil significa, en primer término, un restablecimiento de la normalidad natural. El automóvil nos devuelve al seno de la madre tierra; es el perfeccionamiento del coche de caballos, pero con todas las ventajas de la mayor rapidez —y digo rapidez mayor, pero no rapidez máxima—. En el automóvil vamos adonde queremos y por donde queremos; nos detenemos en el lugar que nuestro capricho o la necesidad vital nos aconseja; nos sumergimos en la comarca y nos sentimos en ella y con ella, en vez de deslizarnos meramente sobre ella, como en el tren. Aquí templamos la marcha para alargar nuestra estancia en el bosque y junto al riachuelo. Allá aceleramos el paso, para huir del erial pedregoso y fúnebre. En el automóvil somos dueños de nuestro destino y responsables de nuestros movimientos. El automóvil es un aparato de locomoción; el tren, en cambio, es más bien un aparato de traslación. Ceñido al cuerpo el entramado metálico de las ruedas, somos nosotros mismos los que, en el automóvil, vamos por el mundo. En cambio, el tren nos lleva con nuestra casa, de un barrio a otro de la ciudad universal. El automóvil restablece el contacto del hombre con la tierra; después del tren es como un acto de contricción.

Pero el afán de velocidad mata todas estas excelencias, olvidando que la rapidez no es más que un medio y nunca un fin en sí. Tan pronto como dispusimos del motor de petróleo, inventamos el aeroplano. Mas el aeroplano no tiene otro sentido ni otra justificación que la prisa.⁴ Ahora bien: la prisa misma, ¿qué sentido tiene, qué justificación? Ya lo hemos dicho. La prisa se justifica por el mayor tiempo que deja disponible para las ocupaciones valiosas y gratas. Pero la embriaguez de la velocidad, al subvertir el juicio estimativo, hace aparecer como ingratas y sin valor la mayor parte de las ocupaciones y, en cambio, concede valor propio a la prisa en sí. La consecuencia de

⁴ El aeroplano empequeñece el mundo; el microscopio lo agranda (Ches-terton).

ello es que la prisa se hace todavía más apresurada, porque ahora son muchas más las cosas sin valor que tenemos que hacer y, por tanto, que deseamos despachar pronto. La prisa engendra más prisa; y en esta exaltación de la velocidad no se ve que haya, en principio, término alguno. La prisa, que entra en nuestra vida como un medio para reducir el volumen de los actos ingratos y sin valor, acaba por apoderarse de la vida entera y la convierte en algo ingrato y sin valor. La prisa se traga la vida. Así como la velocidad anula el espacio, la prisa del hombre moderno empequeñece y mezquiniza el alma. Repiten una y otra vez los filisteos del progreso el tópico manido de que la rapidez de la vida moderna permite al hombre multiplicar sus experiencias, aumentar enormemente sus vivencias, dando al alma una mayor riqueza de contenido. Esto es verdadero. Pero falta saber si es también bueno. Una de las subversiones típicas del juicio estimativo moderno es la creencia de que la cantidad en sí es siempre preferible, es decir, valiosa. Este juicio de fabricantes al por mayor ha sido refutado suficientemente en nuestro anterior análisis del progreso —principios formales del progreso—. ¿Qué importa que el alma esté más repleta de contenidos varios, si éstos no pasan de la superficie y resbalan sobre la piel en raudo y efímero tránsito? La prisa moderna siembra, ciertamente, las emociones a voleo. Pero estas emociones no arraigan en el alma, sino que más bien la disipan en moléculas de humo. Por eso las almas modernas son, sin duda, tan tenues y vagas como la neblina al amanecer.

El hombre actual no tiene tiempo para conservar lo que penetra en su alma. Por eso carece de intimidad. Vive fuera de sí, en la oficina, en el taller, en el cine, en el paseo, en el café, en las casas de los amigos. La habitación del hombre urbano está llena de poros, por donde a torrentes le avasalla la inminencia del tráfico exterior. El teléfono, el telégrafo, la radio, el correo, le persiguen noche y día, y le alcanzan siempre, por lejano que sea su retiro y por oculto que esté. Todavía existen en España sitios en donde se puede vivir tranquilo durante algunos días. Pero pronto habrán desaparecido también esos rincones de paz y una única urbe se extenderá desde los Pirineos hasta el Estrecho de Gibraltar. La cama turca en el comedor o en el gabinete está sustituyendo al íntimo recinto de la alcoba. He aquí un símbolo de la prisa. Todavía no tenemos en España —que yo sepa, al menos— los restaurantes automáticos. Pero este otro símbolo de la prisa absurda no tardará, sin duda, en aparecer también entre nosotros.

Con la intimidad del espíritu, la prisa ha deshecho igualmente la hondura de los sentimientos. La multiplicación de las vivencias convierte las emociones en sensaciones. No hay tiempo para pensar; no hay tiempo para ser; no hay tiempo para amar. El hombre moderno no sabe ya aburrirse; ha olvidado esa maravillosa maceración del alma,

que es la soledad: la soledad profunda, la soledad de un cuarto bien cerrado, bien defendido de los ataques exteriores, bien abastado de recuerdos, de emociones íntimas y de ese silencio absoluto, bajo cuyo amparo el alma se atreve, al fin, a salir de su agujero, para reconocerse a sí misma: o la soledad del paseo solitario, en el campo al atardecer, entre los matices de luz y de color, que acompañan al pensamiento, sin importuna insistencia, a respetuosa distancia y como tenue, pero eficaz, contrapunto. El hombre moderno tiene la desgracia de no poder aburrirse ya. Antiguamente, cuando los viajes eran largos y las noticias tardaban mucho tiempo en ir y venir, los hombres encontraban frecuentes ocasiones para sondear sus propias almas. Y lo que la vida había puesto en ellas, penetraba hondo y arraigaba firme y sellaba el carácter y determinaba el destino. Era la época en que los escritores escribían gruesos volúmenes y los lectores los leían. Hoy el hombre ya no se hace su propia vida, sino que la recibe hecha; no construye su destino, sino que se entrega a él de una vez para siempre. El escritor teme aburrir al lector y abrevia, abrevia descarnando su libro, hasta reducirlo a cuatro metáforas inéditas, sin ilación ni continuidad, cuatro saltos sorprendentes y fugaces como chispas eléctricas. El enamorado teme aburrir a su amada con el minucioso relato de su pasión, y abrevia trámites; porque, además, dentro de media hora tiene que tomar el tren para un viaje perentorio. La amada, por su parte, también teme aburrir al galán con remilgos y vanidades, y acoge gustosa la concisión del amante.⁵ Así, la prisa convierte el amor en capricho. Y de igual modo desvanece la amistad en el mero trato. ¿Quién tiene hoy la suprema fortuna de un amigo, de un verdadero amigo, esa compenetración integral que desconoce todo disimulo, que descubre todo velo, que disipa todo orgullo y que establece entre dos almas un tranquilo y sosegado trasiego? En el veloz ritmo de nuestra trafagosa existencia, las relaciones de los hombres, unos con otros, son quizá más frecuentes y numerosas que nunca; pero también son excepcionalmente superficiales. Compañeros de taller y de oficina, discípulos, allegados, encuéntranse y sepáranse como bolas de billar, sin entregar uno al otro el menor sentimiento, la menor confianza, sin pedir ni dar consejo, y, sobre todo, sin abrigar esa confianza ingenua y sincera de la amistad en la amistad. En el fondo, el hombre moderno está más solo que nunca, en medio de la vorágine actual. Pero lo terrible es que no se da cuenta de esa su soledad; no puede darse cuenta de ella, justamente porque su vaporosa alma liviana es

⁵ Paul Morand, en un precioso artículo sobre la velocidad —en el libro *Papiers d'identité*—, observa que las escenas de amor van abreviando cada vez más su duración, tanto en la vida como en las novelas ...cita algunos ejemplos curiosos.

toda exterioridad y no tiene recámara íntima, adonde la voz suave del amigo pudiera llegar con su balsámico acento.

EL HOMBRE ACTUAL, ESCLAVO DEL PROGRESO

La fatal prisa amenaza devorar los más altos bienes que el progreso ha puesto en nuestras manos. La humanidad corre, jadea, lanzada hacia el futuro, como galgo en pos de liebre, sin pensar que la velocidad tiene sus límites biológicos, allende los cuales la vida misma es imposible. Y lo trágico del caso es que precisamente esa prisa devoradora aparece hoy como el símbolo más auténtico del progreso. La humanidad se cree obligada, moralmente obligada, a correr hasta romperse el corazón. La culpa de este peligroso extravío —digámoslo sin ambages— la tiene Kant. La primera línea de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* dice así: “Ni en el mundo ni, en general, tampoco fuera del mundo es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una buena voluntad.” Y pocas líneas más adelante precisa Kant su pensamiento afirmando que la “voluntad buena” es lo único que posee en sí y por sí un “valor” absoluto. No, pues, las cosas, ni las acciones del hombre, ni las creaciones de la humanidad tienen valor; sólo es valiosa la voluntad; es decir, que sólo la actitud interna, sólo el ánimo con que hacemos lo que hacemos puede ser auténticamente objeto de juicio estimativo. El contenido, la materia de la acción, son en sí mismos indiferentes; el valor moral recae sobre la sola voluntad. Todo lo demás recibe valor indirectamente, como producto, acción o creación de la voluntad pura. Complétese ahora esta teoría de Kant —bien conocida bajo el nombre de imperativo categórico—, considerándola en su aspecto metafísico, según el cual la voluntad pura —que es idéntica a la voluntad libre— constituye un ideal, un principio regulativo para la práctica, un fin propuesto a la actuación histórica del hombre, fin situado en las lejanías infinitamente remotas de lo absoluto —y se tendrán los elementos necesarios para comprender y para juzgar la actitud del hombre moderno ante la idea de progreso. Para el moderno, el progreso es el constante vencimiento de la naturaleza por el hombre. Y se entiende que en el término de naturaleza va incluida también la humana. El progreso es, pues, como una educación del género humano. Lo importante en el progreso no es la realización de los valores en bienes sino la continua realización del único valor, que es la propia voluntad ideal.

Este formulismo moral de Kant —según quien lo único valioso en la acción es su forma, no su materia— conduce derechamente a una concepción también formalista del progreso, para la cual lo bueno del progreso no es el progreso, sino el progresar. El progreso no sería,

pues, plausible porque produce bienes y realiza valores, sino que, por el contrario, esas cosas que el progreso produce serían bienes y tendrían valor porque las produce el progreso. Es como si dijéramos que el santo no es santo porque realiza acciones santas y piensa pensamientos santos, sino al revés, que, por ser santo, son santos sus pensamientos y sus acciones.

Lanzada la humanidad moderna en esa dirección por Kant, necesariamente había de llegar a la ceguera estimativa o, por lo menos, a una falsa aprehensión de los valores relativos y de su jerarquía. Dominado el hombre por la creencia de que el progreso es la carrera en pos de un ideal, y de que este ideal, además, es puramente formalista y consiste tan sólo en la carrera misma, en el puro correr, resulta bien explicable que haya obliterado tan gravemente su actitud para perseguir los valores objetivos de las cosas, personas y actos, y considere todos los bienes, incluso los próximos futuros, como meros trámites o etapas en la ininterrumpida progresión. De esta suerte, el hombre actual se convierte en esclavo del progreso, en voz de ser su dueño, su autor y su regidor. De esta suerte, la producción resulta incomparablemente más importante que el producto, puesto que el producto sólo vale como resultado, por decirlo así, accidental de la producción. La predominancia de la prisa en el mundo actual y la subversión de nuestras estimaciones proceden, pues, de que nuestro juicio de valor valora la producción más que los productos; y, por consiguiente, estimula la producción más que el goce del producto; y, por consiguiente también, sugiere la creencia de que el mayor mal es la detención y la quietud. Hay que progresar; hay que seguir adelante, más y más. Tenemos la obligación moral estricta de entregar a nuestros hijos el mundo en un nivel de progreso superior al que tenía cuando lo recibimos de nuestros padres. Tal es la creencia que en el alma moderna ha hecho presa, acuciándola con urgencias implacables.

Pero aquí se oculta el eterno sofisma de "la serie infinita", complicado con el argumento formalista. Si nuestros padres nos entregaron un mundo mejor que el que recibieron y nosotros debemos situarnos en la linde de ese mejor mundo para realizar nuevos progresos y entregar a nuestros hijos un mundo todavía mejor, y si nuestros hijos, a su vez, van a tener que vivir absortos en la tarea de acrecentar más aún ese patrimonio, para legarlo engrandecido a sus descendientes, ¿quién va a gozar de tanto bien acumulado? ¿Cuándo? ¿Para qué tan afanoso esfuerzo por dilatar los límites del progreso? ¿Qué sentido tiene este continuo aplazamiento de los fines del progreso? Y aquí precisamente es donde el argumento formalista interviene para redondear el sofisma de la serie infinita. En efecto, el formalismo contesta: ese continuo aplazamiento constituye la esencia misma del progreso; porque bueno no es el producto de la acción, sino la forma de la ac-

ción, la voluntad, o dicho de otro modo: bueno es el progresar mismo, independientemente del contenido que progrese. Hasta este punto llega la ceguera de una época empeñada en situar el valor en la subjetividad pura y en no reconocer a las cosas, a los bienes, más valía que la que la subjetividad les preste.

Así se explica también la propensión de nuestro tiempo a atender principalmente a los bienes-medios, instrumentales, en vez de cultivar los bienes-fines, de valor absoluto. En efecto, los bienes instrumentales dejan siempre abierta la perspectiva hacia el futuro, justamente porque no son últimos, sino que suponen otro bien ulterior a cuya consecución sirven. El conjunto maravilloso de la técnica moderna testimonia altamente de esa propensión, notoria en nuestro tiempo, a preparar el futuro, en vez de vivir el presente. El futurismo es la actitud normal de la humanidad actual. Y ese futurismo, que aplaza indefinidamente para un eterno mañana las decisiones personales y colectivas, simboliza, a mi juicio, dos grandes males del espíritu moderno: la falta de una clara vocación y la cobardía mental.

FALTA DE VOCACIÓN CLARA

Es innegable que nuestra época no sabe bien lo que quiere hacer, lo que quiere ser, lo que estima preferible realizar. Y porque no tiene fines propios, refúgiase en la embriagadora tarea de acumular medios. Le falta esa seguridad, esa confianza en sí misma que caracteriza la consistencia espiritual de otros periodos. Hay épocas de la historia en que los hombres, como movidos por un mismo resorte, plasman su vida en formas homogéneas, animadas de idéntico espíritu, enderezadas al cumplimiento de un ideal claro, de un ideal concebido íntimamente por todos y que a todos impone vínculos eficaces. En estas épocas de realización plena, la humanidad no busca ni duda, sino que vive, y vive con clara conciencia de estar procurando la manifestación íntegra de los valores preferidos. Las trabas sociales y morales no se sienten apenas, puesto que se consideran justamente como máximos bienes. No se apetece el cambio, puesto que se cree estar en posesión del mejor estado posible. Pero tan pronto como las formas de la vida se notan pesadas e insoportables; tan pronto como los vínculos y las constricciones dejan de ser elementos de la realidad y aparecen como caprichosas modalidades necesitadas de justificación entonces este malestar indica que los ideales y las preferencias decaen y están reclamando su sustitución. Desde 1600 la humanidad sabe lo que no quiere; pero no ha logrado todavía determinar claramente lo que quiere. Primero creyó que lo que quería era la libertad individualista, basada en la razón uniforme, y entonces, destruyendo todos los vínculos, dio rienda suelta a la actividad de cada uno.

Pero el liberalismo reveló pronto su flaqueza y opresión; sustituía la injusticia natural de la lucha por la vida a una injusticia tradicional de una organización jerárquica; la férrea ley del salario es más dura y cruel que la vida regalada de los tiempos medievales. Pensóse luego, por un instante, que las nacionalidades basadas sobre la democracia política habrían de desenvolver una existencia variada y flexible en equilibrios internacionales y nacionales. Pero la democracia pura resulta irrealizable en una época de exaltado tecnicismo científico, y sus mejores logros dejan insatisfecho el afán de justicia social. La democracia propone largos plazos, demasiado largos para la urgencia y prisa del tiempo presente. El socialismo se aviene acaso a esperar todavía, confiando en transformar la sociedad evolutivamente. Pero el comunismo no quiere aguardar más y propugna la revolución. El ensayo grandioso de Rusia amedrenta a muchos e indigna a no pocos; pero también hace adeptos entusiastas. De esta suerte conviven en la conciencia moderna múltiples y encontrados ideales, en ninguno de los cuales nadie en el fondo cree con tranquila y evidente creencia, con esa creencia absoluta, que ignora incluso el esfuerzo de creer. Los Estados Unidos son aún liberales; representan hoy el punto de vista social y político más antiguo dentro de la modernidad.⁶ Rusia es comunista. Entre ambos extremos agítase una multitud variadísima de matices democráticos y sociales. Y aun dentro de los individuos mismos conviven mal entramados ideales liberales con convicciones socialistas y democráticas. No sería difícil, pero sí hartó largo y dilatado, patentizar igual falta de claros propósitos en el arte, en la religión, en las formas fundamentales de la vida moderna.

COBARDÍA MENTAL

Sin vocación netamente definida, nuestra época aplaza toda resolución plena, en espera acaso de que el mañana la traiga por milagro ya hecha y acabada. Pero el mañana camina siempre por delante y nunca el hoy puede alcanzarlo. El hombre actual teme resolverse. Tiene miedo a comprometerse demasiado. Le aterra la idea de que el futuro desmienta sus decisiones y sus juicios. En el fondo de su alma colectiva, nuestra humanidad presente es como el rico burgués, que compra las pinturas más absurdas e incomprensibles por si acaso resultaran mañana obras geniales. La multiplicación de una semicultura general, que capacita a todo el mundo para "hablar verosímelmente de todas las cosas" (Descartes), infunde en todo el mundo la inseguridad, la incertidumbre vacilante de quien no está sólidamente

⁶ Charlotte Lütken: *El Estado y la sociedad en Norteamérica*. Publicaciones de la *Revista de Occidente*.

encajado en una convicción. De ello se aprovechan, naturalmente, no pocos audaces y algunos humoristas. El desarrollo inaudito del espíritu crítico difunde el escepticismo encubierto, y con éste la cobardía mental, el temor a creer, la huida ante la soledad de la propia conciencia.

De aquí procede, sin duda, el carácter morboso que a veces parecen presentar ciertos fenómenos de nuestro tiempo. Vivimos, por decirlo así, cohibidos por la idea que nos hacemos del progreso; vivimos acobardados ante esa obligación de empujar incesantemente la bola del progreso. Con la vista puesta en el mañana y pendientes por anticuado del juicio que la historia futura falle sobre nosotros, no nos atrevemos a dar al aire nuestros auténticos sentimientos, nuestras verdaderas estimaciones. Temerosos de que nuestros deseos reales, nuestras preferencias profundas, nuestras valoraciones, en suma, puedan ser objeto de censura o de mofa, preferimos reprimirlas, contenerlas y entregar-nos a la vorágine de una vida trepidante, que embriaga y llena la mente, eximiéndonos de toda coyuntura propicia a la meditación. A Paul Morand, los Estados Unidos le producen la impresión de un pueblo en fuga de sí mismo: "no de una civilización que camina hacia el progreso, sino que huye ante espectros".

EXAMEN DE CONCIENCIA

Mucho convendría —si fuese posible— la práctica grandiosa de un ingente psicoanálisis colectivo que sanara nuestra alma y deshiciera los complejos que la agobian. En realidad, la mejor manera de servir al dios del progreso sería renunciar a adorarle como ídolo insaciable, para comprenderlo como normal símbolo de la historia humana. Restituyendo a los bienes su valor verdadero y reponiendo los valores en su auténtica jerarquía, advertiríamos pronto que el éxito no es valioso por sí mismo, sino por el valor del bien que produce; que la técnica no es valiosa por sí misma, sino por los bienes cuya producción facilita; que la prisa solamente se legitima como un medio para lograr más amplia y dilatada calma en el ejercicio de las supremas actividades. Y entonces advertiríamos también que el presente es digno de atención, tanto como el futuro, y no consentiríamos en perdernos en persecución de una mañana inaccesible, anulando acaso lo más preciado de nuestro ser actual. Cuanto más que, para mejor fecundar nuestra actividad, es decir, para mayor provecho de ese progreso mismo, es indispensable un punto de recapitación; y si la reflexión nos demostrase que caminamos por una pista falsa, recobremos el buen rumbo, y si, por el contrario, nos convenciera de que vamos por el recto camino, consigamos con el descanso la reparación de las fuerzas y una firme confianza en la labor emprendida. Pues en parte alguna

de la idea de progreso está la necesidad de que haya de marchar siempre en línea recta y continua. El progreso puede tener sus peripecias; puede cometer errores, y entonces el rectificarlos es también laborar en pro del progreso; puede necesitar descanso y concentración, y entonces la quietud en un punto o en un nivel no significa sino la preparación de nuevos avances. El mundo de los valores es muy vario y abundante. No sólo lograr es valioso; también lo es poseer. Mas para poseer hace falta calma y quietud. Nuestro tiempo prefiere lograr a poseer, prefiere producir a consumir y la prisa del tránsito a la calma de la estadía. Pero ese amor al éxito por el éxito mismo puede acabar acarreando fatales consecuencias —fatales para el progreso mismo de la humanidad—. El logro, el éxito, no es preferible en sí, sino por el valor de lo logrado y conseguido. Además, el logro o éxito requiere un ejercicio y temple de las facultades creadoras, que sólo la posesión confiere. Si la humanidad siguiera dedicándose a batir *records* sin importarle la calidad de las cosas sobre que afincan esos esfuerzos, nuestra cultura actual podría degenerar en un fetichismo de la vana actividad, desprovisto de objetivo y de fin estimable.

Parecen, empero, iniciarse síntomas de una rectificación feliz. La guerra mundial ha dado muchas lecciones. Una de ellas ha sido, sin duda, el espanto ante la eficacia destructora a que puede llegar la técnica. La guerra mundial ha hecho ver que la técnica puede sembrar la muerte y la ruina, y que, por lo tanto, la técnica en sí misma no es buena, sino que representa un simple valor de medio o de instrumento, cuya estimación positiva o negativa depende del fin a que sirva. Esta gran lección no debe haber pasado inadvertida. Un agudo observador e interpretador de síntomas. Spengler, ha dicho muy recientemente: "El pensamiento fáustico comienza a hartarse de la técnica. El cansancio se propaga, especie de pacifismo en la lucha contra la naturaleza. Siéntese el atractivo de formas vitales más sencillas, más próximas a la naturaleza. Los jóvenes se dedican al deporte, en vez de dedicarse a los ensayos técnicos. Cunde el odio a las grandes ciudades. Se aspira a sacudir el yugo de las actividades sin alma, a eludir la esclavitud de la máquina, a huir de la clara y fría atmósfera de la organización técnica. Justamente los talentos más fuertes y creadores se desvían de los problemas prácticos y de las ciencias prácticas y se dedican a la pura especulación. Empiezan a resucitar el ocultismo, el espiritismo, las filosofías indias, las cavilaciones metafísicas de matiz cristiano o pagano, todas cosas que eran despreciadas en la época del darwinismo."⁷ Esta observación de Spengler no se endereza, claro está, hacia tesis que se parezcan a las que en este discurso sustentamos. Pero tomada como visión de un aspecto actual, puede resultar para

⁷ O. Spengler: *El hombre y la técnica*.

nosotros consoladora y alimentar nuestra confianza en una rectificación o, al menos, en una reflexión que replantee el problema de los fundamentos en que se basa nuestra confusa noción actual del progreso. Mientras perdure esta devoción demoníaca por la técnica como técnica, no habrá en la humanidad paz interior, paz íntima del alma; no habrá en el mundo santidad. Porque la santidad es la salvación integral; es decir, lo contrario de toda aspiración y anhelo insatisfecho. El santo está totalmente saciado y a nada aspira; precisamente porque habiendo metido la eternidad en el presente es ya lo que por siempre ha de ser y no desea nada distinto de lo que es. Pero la humanidad del progresismo ingenuo y filisteo vive en desatada aspiración, tanto más dolorosa cuanto que no fija sus ojos en un ideal claro y seguro, sino, simplemente, en el puro mañana, en la pura fe de un mejor futuro, que acentúa tanto más la insuficiencia del presente. La vida actual es ciertamente mezquina; pero lo es porque nuestra atención se posa, no en esta vida nuestra presente, sino en la imaginada vida de nuestros hijos y nietos de mañana. Y este futurismo aguza nuestra visión para las mezquindades y máculas del hoy.

Pero si, como parece, se iniciase una reflexión sobre la verdadera naturaleza del progreso, pronto se advertiría que la técnica mecánica no es por sí misma progreso, sino, cuando más, un instrumento del progreso posible. Cabría entonces la esperanza de llegar a una actitud humana que, salvando todos los bienes y todos los valores, repusiera en orden relativo y jerárquico los componentes de nuestra cultura, dándoles un sentido general claro y preciso. Justamente los formidables avances de la técnica, si fueren bien usados, podrían permitir una organización de la vida que deparase a los hombres el más deleitable comercio con los máximos valores. Podrían hacer compatible el ocio con el negocio, el trabajo con el deporte, la soledad con el bullicio, y ofrecerían a los desenvolvimientos personales tan amplios campos de facilidades que cada cual lograra configurar su vida y orientarla de acuerdo con sus más íntimas vocaciones. La herramienta técnica sirve para todo. Esa es su grandeza. Pero su sentido se oblitera y macula cuando se la hace servir tan sólo a la fabricación de otras herramientas técnicas, en un continuo y ciego disparo hacia el futuro. Si la técnica es nuestra esclava, usémosla para nosotros, en vez de postrarnos en adoración ante ella, entregándole neciamente nuestras vidas y nuestra realidad presente.

Discurso de ingreso en la *Academia de Ciencias Morales y Políticas*, leído el 24 de enero de 1932.

ENSAYO SOBRE LA VIDA PRIVADA

En ningún tiempo de la historia humana ha sido la vida tan ruidosa como en el nuestro. Sin duda, siempre los hombres —salvo escasas y notables excepciones— han querido vivir. Pero hoy, el afán de vivir, la voluntad de vida se pregonan y claman a todos los vientos. No es seguro que estas explosiones correspondan a una auténtica intensificación de la vitalidad. El que más dice no siempre es el que más quiere; y la plaza pública, el rumor de las masas, la trepidación de las actividades, muy bien pueden ocultar una penuria de la vida auténtica, la cual no es ni embriaguez, ni oleaje, ni mecánica repetición. En nuestros días, la vida suena y trueno como nunca. Inunda las calles, los palacios, las salas públicas, las reuniones, los desfiles. Ha abandonado el recato de la alcoba y la soledad de la biblioteca. Nuestro vivir de hoy es un vivir extravertido, lanzado fuera de sí mismo, al aire libre de la publicidad. Y paralelamente, como fenómeno de recíproca penetración, la publicidad, la exterioridad invaden nuestros más íntimos recintos personales por mil agujeros que a propósito hemos abierto en ellos. Dijérase que nos avergonzamos de estar solos o con pocos, o que nos sentimos acobardados ante la perspectiva de habérmolas con nosotros mismos y ajustarnos nuestras propias cuentas. En suma: los modos de nuestra vida presente prefieren lo público a lo privado. Por eso son tan aparatosos y arrogantes. Pero así como la viga no empieza a crujiir hasta que empieza a ceder, así también los tumultos de una vida pública excesiva y predominante son síntomas no de mayor, sino de menor intensidad y fuerza vitales. La vida del hombre es radical, esencialmente la de cada hombre, la de cada individuo, la de cada persona. Esta, empero, es la que justamente llamamos vida privada, para distinguirla de la vida pública, cuyas formas comunes y mostrencas, siendo de todos, no son en verdad de nadie y más propiamente constituyen la corteza, la secreción anquilosada, mecanizada, enajenada, del auténtico vivir, que es el íntimo e individual. Entre los dos polos de la masa gregaria y de la soledad personal oscila la existencia humana. Sobre las formas colectivas de la vida descansamos, sostenidos por la base material de los usos, los gustos, las estimaciones, los pensamientos que, desprendidos de sus creadores, hállanse ya como solidificados y mecanizados cuando venimos al mundo. Pero de los íntimos senos de la persona es de donde brota toda renovación viviente. La especie se renueva por los individuos. En la soledad insobornable de cada cual es donde tiene su origen todo empuje y aliento, que

transforma la faz de las cosas para cumplir el eterno destino del hombre: hacerse y deshacerse en la duración del tiempo, en la historia.

En este trabajo —que es un ensayo en el sentido más literal de la palabra— vamos a intentar una descripción de las formas fundamentales de la vida privada. No de esta o aquella vida privada —histórica—, sino de toda vida privada. Nos esforzamos por manifestar las estructuras en que la vida privada se realiza, los esquemas, por decirlo así, geométricos en que se vierte, las categorías con que se constituye. El tema está intacto. La empresa es, pues, arriesgada. Por eso decimos que debe considerarse como un simple ensayo. De la vida privada no se ha tratado nunca en general, sino siempre en particular. Los historiadores, los costumbristas, los novelistas han descrito vidas privadas de ciertas épocas, de ciertos lugares o de ciertas personas particulares. Pero el objetivo que nosotros nos proponemos es bien distinto. Nosotros quisiéramos definir qué sea ese trato o relación que llamamos “privada”, a diferencia de la que denominamos “pública”; quisiéramos también caracterizar algunas de las principales formas en que ese trato o relación privada se verifica; por último, quisiéramos bosquejar las consecuencias que para la vida culta pueda tener la temible invasión de lo público en las intimidades fertilizantes de la relación privada.

LOS ESQUEMAS FUNDAMENTALES

Consideremos esquemáticamente la relación o trato en que pueden estar dos seres humanos. Estos dos hombres pueden ser uno para el otro dos humanos “cualesquiera” o dos hombres determinados. Quiero decir que pueden “conocerse” o no conocerse. De aquí se derivan tres situaciones posibles. Primera: ninguno de los dos “conoce” al otro. Segunda: los dos “se conocen” uno al otro. Tercera: uno de los dos es conocido del otro, pero no conoce a este otro. Entiendo por “conocerse” simplemente lo que en el lenguaje más corriente se comprende bajo esta palabra. Conocer a un hombre es sencillamente saber *quién* es. Cuando yo sé quién es un hombre, éste ya no es para mí un “cualesquiera”, sino una persona determinada. Más adelante tendremos ocasión de precisar con mayor exactitud lo que contiene este término de conocer.

Consideremos el primer caso: la relación en que entran dos hombres cuando ninguno de los dos conoce al otro. Tenemos aquí el caso extremo, y por decirlo así, puro, de la relación pública. Estos hombres no pueden relacionarse más que sobre bases que *a priori* les sean comunes; es decir, que sean comunes a todos los hombres de su tiempo y lugar y, por lo tanto, no pertenezcan exclusivamente a nadie. Es la relación que mantenemos con los representantes de la autoridad: guar-

días, jueces, magistrados, funcionarios; es también la relación que mantenemos con los representantes de una profesión: tranviarios, choferes, empleados, comerciantes, taquilleros, camareros, médicos, farmacéuticos; es, por último, la relación que mantenemos con los representantes de la pura humanidad, en la calle, cuando les dejamos paso o les pedimos cortésmente perdón por haberles tropezado. Ahora bien: ¿qué de estos hombres, en esta relación, entra en comunicación o trato? Evidentemente, la parte de nuestro ser que se comunica en el trato público es lo menos propio, lo menos peculiar, lo menos personal que hay en cada uno de nosotros. Cuando yo trato con un funcionario del Estado, yo ya no soy yo, sino un ciudadano cualquiera, y ese hombre no es ya Fulano o Zutano, sino pura y simplemente el Estado. O bien el comprador y el vendedor. O bien el camarero y el consumidor. Esto quiere decir que nuestra peculiar, inconfundible, única personalidad permanece oculta en la relación pública, siendo sustituida por un ser común, mostrenco, un concepto genérico, en el cual la individualidad real desaparece. En la relación pública no son dos vidas humanas reales las que entran en presencia y contacto, sino dos ejemplares cualesquiera de esas "especies" sociales, que son: el ciudadano, el funcionario, el profesional, etc. Las acciones y reacciones de la relación pública son, pues, mecánicas, externas; están, por decirlo así, prefijadas y definidas en la definición misma de esas especies sociales. Aquí pueden preverse los efectos, conocidas que sean las causas. Los que entran en este contacto público son a modo de "cosas", ya que en el trato público nuestra auténtica y propia personalidad queda oculta bajo esa capa exterior y mecánica de la definición colectiva.

La relación pública es, pues, esencialmente abstracta. No pone una frente a otra dos personas, sino dos conceptos. Por esto está tan minuciosamente regulada por la ley, o la costumbre, o la comunidad de convicciones colectivas. Semejante regulación no sería posible si los dos términos de la relación fuesen dos individualidades vivas, es decir, libres. Porque entonces las reacciones brotarían del seno mismo de la personalidad; es decir, de algo que, por único e intransferible, no puede en su actuación ser previsto y prefijado.

La relación pública abstracta podría también llamarse convencional por esas mismas razones. Pero este término me es poco grato; hallo en él alusiones y resonancias que se refieren a un hipotético pacto o comunicación entre personas libres; y más bien es lo contrario, puesto que nuestra vida se encuentra ya en cada momento con un tejido de abstracciones colectivas en que se enquistas y acomoda, justamente para mecanizarse en gran parte y salvaguardar tanto mejor lo poco o mucho que le reste de auténtico, propio y personal.

Mejor llamaríamos anónima la relación pública. Lo es, en efecto, puesto que en ella se enfrentan no dos personas, sino dos conceptos

abstractos; no yo y tú, sino el ciudadano y el funcionario, el cliente y el profesional. El nombre, que aspira a simbolizar lo más propio y peculiar de la persona, no hace aquí al caso. Los que se relacionan en el trato público no son éste y aquél, sino dos especies como tales. No son Fulano ni Mengano. No son nadie. La relación pública es relación entre nadie; es, pues, abstracta, mecánica, anónima. Nuestras sociedades han inventado un símbolo muy profundo del tránsito entre la relación pública y la privada: la presentación. La presentación declara los nombres respectivos de las dos personas que se ponen en presencia; y añade unas cuantas indicaciones encaminadas a abrir a cada una algunas, bien que ligeras, perspectivas sobre la personalidad real de la otra. Dos personas que han sido "presentadas" acaban de romper el anonimato. El trato entre ellas adopta desde este momento un carácter cualitativamente distinto. Algo de la intimidad de ambas penetra en sus vidas respectivas. Ya entre ellas existe algo peculiar, propio, único. Nos hallamos en el umbral, por decirlo así, de la relación privada.

El segundo caso de nuestro esquema general era el de dos personas que "se conocen" una a otra. En él se resumen y condensan todas las relaciones de vida privada. Ya no son dos abstracciones las que se hallan en presencia, sino dos vidas reales, dos individualidades inconfundibles, dos personas verdaderas. Por debajo de la costra que lo colectivo, lo social, lo profesional, lo político han criado en torno de la auténtica personalidad, despunta ahora algo al menos del yo íntimo, de lo que cada uno verdaderamente es, siente y quiere; algo al menos de la peculiar e intransferible vida. El símbolo de la presentación, la ruptura del anonimato, han levantado un pico de esa cubierta y vestidura común, con que públicamente vamos por el mundo; y por esa abertura podrá ahora ya deslizarse entre los "conocidos" un nuevo tipo de relación que ponga en verdadero contacto las dos personas vivientes. Tal es la relación privada.

La relación privada es, pues, por de pronto, lo contrario de la pública. Si ésta es abstracta y anónima, aquélla será concreta y nominal. Si ésta se funda en regulaciones objetivas, colectivas, de todos y de nadie, en conceptos genéricos de funciones, profesiones y propiedades universales, aquélla, en cambio, tendrá su base en un mutuo "conocerse"; es decir, en una manifestación de lo interior y peculiar, de lo propio y único, de lo íntimo, en suma. La forma más pura y perfecta de la relación privada sería, pues, la total compenetración de dos almas. Ahora bien: este extremo es radicalmente inaccesible. Las almas son en absoluto impenetrables. Así como dos cuerpos físicos no pueden ocupar un mismo lugar, así tampoco dos vidas, por mucho y muy sinceramente que se esfuercen en ello, pueden eliminar ese último residuo de dualidad, que irremediablemente separa al yo del tú. La vida

es intransferible. Yo no puedo confiar a otro el encargo de tomar por mí las resoluciones que constituyen mi vida; pues aun cuando ello fuera por milagro factible, siempre seguiría siendo más exclusivamente la solución de entregar mi vida a ese otro y también mía la tácita, pero imprescindible repetición constante de esa definitiva dejación.

El extremo, pues, de la relación privada, la total compenetración de dos vidas, constituye una forma inaccesible, irrealizable. Pero, como toda forma extrema, explica y patentiza el sentido de las formas medias. Y así, la vida privada se desenvuelve en infinitas gradaciones y matices que oscilan entre los dos polos de la absoluta publicidad—cuando la persona desaparece por completo bajo la vestidura social—y la absoluta soledad, en donde la persona vive íntegra y absolutamente su vida auténtica. Los grados diversos que entre esos dos polos se sitúan, estarán más o menos teñidos de carácter público o de matiz privado, según el volumen y densidad propios de cada vida personal. Hay almas tan tenues y diminutas, que sólo viven de las valoraciones colectivas y sociales aprendidas y recibidas de fuera. Son almas que aun en la soledad siguen alimentándose de puros lugares comunes y haciendo vida pública, incluso en lo más privado; son seres cuya existencia y pensamiento reproduce dócilmente los tipos y tópicos sociales vigentes en su mundo. Otras almas, en cambio, más profundas y originales, alientan auténticas en la intimidad y sienten lo común, lo anónimo y mostrenco como una traición a sí mismas, como una enajenación imperdonable. Cosa parecida sucede también con las distintas épocas históricas, de las cuales unas cultivan más la relación privada, íntima, peculiar, mientras que otras se agotan en la repetición colectiva de modos predominantemente públicos y comunes.

Quédanos todavía por examinar el tercer caso de nuestro esquema general, el caso de que uno de los dos sea “conocido” del otro, pero no conozca a este otro. Es el caso de la fama. El hombre que es conocido sin conocer a quienes le conocen, es el hombre famoso. Esta estructura, que podríamos calificar de conocimiento (o desconocimiento) sin reciprocidad, no cambia naturalmente, ni por la cuantía ni por la calidad de la fama. La fama puede ser mucha o poca. Se puede ser muy famoso, es decir, ser conocido por muchos a quienes no se conoce; o se puede ser poco famoso, cuando son pocos los que conocen sin ser recíprocamente conocidos. También puede la fama ser buena o mala. Pero mucha o poca, buena o mala, la fama consiste siempre en ese esquema del conocido que no conoce a quienes le conocen. La fama local es tan fama como la universal; y la mala fama no deja, por ser mala, de ser también fama.

Ahora bien: precisamente esa mezcla particular de relación pública y privada, que existe en este esquema, es la que explica algunas peculiaridades de la fama. Por de pronto, explica el doble sentimiento

de atracción y repulsión, que provoca la idea de ser famoso. En efecto: la fama establece una relación bifurcada, doble, pero no recíproca; una relación pública para uno y privada para el otro. El hombre famoso, puesto que no conoce a quienes le conocen, contempla a éstos desde el punto de vista de la relación pública, es decir, que no tiene en su vida la vida de ellos; mientras que, por el contrario, ellos, que “conocen” al hombre famoso y saben su nombre, su rostro, sus hábitos y aun ciertas intimidades, tienen en su vida la vida de él. Esto, empero, produce en el hombre famoso cierta exaltación gozosa: la de ver que su vida personal existe como tal vida personal para otras vidas, las cuales, en cambio, no existen como tales vidas personales para él. Mas, por otra parte, esta gozosa exaltación tiene también su reverso. El hombre famoso experimenta también un sentimiento de dolor y más propiamente de azoramiento, al saberse famoso; porque ve su personalidad íntima *publicada* y, por decirlo así, despersonalizada, transformada en algo común de muchos, convertida en cosa pública. En efecto: al entrar sin reciprocidad en las vidas anónimas, incógnitas, de los otros hombres, la vida del hombre famoso se desprende, por decirlo así, del tronco de su yo íntimo y corta toda relación de fluencia y continuidad fecundante con la propia personalidad. Ahora bien: una vida que vaga desasida de su raíz personal, una vida sin yo que la viva, no es ya vida, sino cosa. La vida del hombre famoso deja en cierto modo de ser *su* vida y se convierte en *una* vida; de sustantivo propio se transforma en sustantivo común, es decir, en cosa. Por estas razones se comprende el doble sentimiento de atracción y de repulsión que la idea de ser famoso ejerce sobre los hombres. Por un lado, la fama exalta al hombre famoso, que se siente *más* que los demás hombres, puesto que su vida experimenta una como dilatación al existir para otras muchas, que no existen para ella. Mas, por otro lado, la fama deprime al hombre famoso, por cuanto que le arrebató su vida, le priva de la propiedad privada de su vida y la convierte en puro objeto para los demás.

El hombre famoso se despersonaliza, pues, en hombre público —o mujer pública. Hace el sacrificio de su yo. No es ni cosa ni persona. La relación pública entre cosas (los hombres como simples cosas) no es, en la fama, unilateral y recíproca. Tampoco lo es la relación privada entre personas. Pues la pública se basa en el “no conocerse”, que es conocer al hombre como si fuera cosa. La privada, en cambio, se basa en el “conocerse” dos personas, que es un conocerse esencialmente recíproco. Parece necesario someter a un análisis detenido esta modalidad del conocer, que llamamos “conocerse”.

¿QUÉ ES CONOCERSE?

De los muchos equívocos que se esconden en el término conocer, el de más bulto es quizá el que existe entre conocer una cosa y conocer a una persona. Para ambos casos empleamos la misma palabra: conocer. Pero los sentidos en ambos casos son tan diferentes que a veces, en cierto modo, pueden llegar a ser antitéticos. A primera vista extrañará acaso que hablemos de equívoco entre el conocimiento de las cosas y el de las personas. Parece, en efecto, que su equiparación ha de ser llana y natural. Pues, en efecto, ¿qué es conocer? Sin duda, conocer, en su sentido más general, es saber lo que algo es. Y ¿qué diferencia puede existir entre saber lo que es una cosa y saber lo que es una persona?

Pero hagamos una primera reflexión, sencilla y gramatical, sobre esta última frase que hemos escrito. En puridad no puede formularse de esa manera. La expresión "saber lo que es una persona", contiene, en realidad, una incorrección. Debiéramos haber dicho: "saber *quien* es una persona". Para las cosas podemos emplear el *qué*; pero para las personas debemos usar el *quién*. El relativo de cosa y el de persona están claramente distinguidos en las reglas del idioma; aunque acaso no tan netamente en el uso —lo cual obedece también a razones profundas. Ahora bien: si accedemos a esta rectificación; si consentimos en formular nuestra definición diciendo que conocer a una persona es "saber *quién* es la persona", acométenos al punto una cierta desazón e inquietud. No estamos satisfechos. Porque comprendemos más o menos vagamente que "saber lo que es una persona" y "saber *quién* es una persona" no significan lo mismo. Yo puedo saber *quién* es una persona y no saber lo que es. Puedo saber su nombre y familia, su punto de origen, su residencia, y, en cambio, no saber cuál sea su profesión, ni su carácter, ni sus costumbres, ni sus preferencias, ni su modo de reacción. Pero, por otra parte, puedo saber todo eso —o creer que lo sé— y no tener trato con esa persona, ni siquiera superficialmente. En este caso expresaré mi situación con respecto a ella diciendo: "sé *quién* es, pero no le conozco". En el caso del hombre famoso, todos (o muchos) sabemos *quién* es, pero no le conocemos. En este giro conocer valdría tanto entonces como tratar, tener comercio. Mas como el trato con persona implica necesariamente reciprocidad, resultaría que en este giro peculiar conocer significaría, en realidad, "conocerse" mutuamente. El conocimiento de la persona sería, pues, un conocimiento muy extraño que contendría no sólo el saber yo de esa persona, sino el saber esa persona de mí. En el conocimiento de la persona, el objeto conocido ha de ser también, por su parte, sujeto cognoscente. Lo cual, en cambio, no sucede en el conocimiento de la cosa, que permanece, por decirlo así, quieta y pasiva en la relación de

conocimiento y no responde a mi conocimiento con el suyo. Diríamos, pues, con fórmula quizá sorprendente, pero exacta, que la cosa agota su ser en el ser conocida, mientras que la persona contiene un último residuo activo que se revuelve hacia quien la conoce para por su parte, y a su vez, conocerle también.

O dicho de otro modo: La cosa es objeto y únicamente objeto, mientras que la persona no es nunca sólo objeto, pues en el fondo de ella queda siempre un resto irreducible a la objetividad pura, un residuo que no puede ser nunca puro objeto, sino siempre subjetividad. Y, en realidad, a quien aludimos con el nombre de persona es a ese fondo de irreducible subjetividad. Pues persona llamamos precisamente a lo contrario de cosa, a lo que no es cosa, a lo que no puede ser cosa, a lo que no puede ser objeto. En este sentido estricto, la persona, por tanto, no puede ser conocida, ya que no puede ser objeto. En puridad, el conocimiento de la persona es radicalmente imposible.

Pero acaso se arguya que, en puridad, también el conocimiento de la cosa es radicalmente imposible; porque la cosa también contiene siempre un último residuo que elude nuestro conocimiento, un resto que no sabemos lo que es, un perenne fondo incógnito y problemático; y que precisamente los esfuerzos del conocimiento, de la ciencia, se encaminan hacia la paulatina conquista de ese último punto rebelde, de ese eterno problema.

Pero el residuo incógnito de las cosas no es por sí mismo rebelde al conocimiento, sino que más bien lo aguarda y lo reclama. La diferencia entre la cosa y la persona es radical e irreducible. En nuestra relación cognoscitiva con la cosa partimos del supuesto fundamental de que lo que varía, lo que cambia, lo que progresa acaso y aumenta no es la cosa misma, sino nuestro conocimiento de ella. Nosotros podemos saber de la cosa mucho o poco; pero lo que en la cosa resta por saber está ahí, está en ella aguardando a que llegue quien lo descubra. En cambio, en nuestro trato o "conocimiento" con una persona, ese residuo último no se nos aparece como algo quieto y dispuesto para ser descubierto, sino más bien como una absoluta originalidad de acción y creación, como una fuente prístina de donde manará no se sabe qué. La cosa está toda entera ante nosotros; de nosotros depende el conocerla más o menos. Pero la persona que se halla ante nosotros está viviendo, es decir, actuando, haciendo algo. Y ese algo que la persona está haciendo es nada menos que sí misma; está haciendo su propio ser. La cosa tiene su ser de una vez para siempre; lo que es, lo es hoy, mañana, en todo tiempo. Pero la persona no es, sino que vive; no tiene un ser fijo, constante, definible, igual en todo tiempo; el ser de la persona es un puro proyecto y además modificable siempre, un programa que se realiza en el tiempo y que al mismo tiempo que se realiza se proyecta, como un actor que fuera él mismo compo-

niendo su papel al mismo tiempo que lo va ejecutando. Si nos acontece hallar en una cosa una conducta inesperada, ello no nos inducirá a suponer que el ser de la cosa sea mudable, diverso en momentos diversos, inestable y advenedizo, sino que pensaremos que nuestro conocimiento de la cosa es incompleto, manco e insuficiente. La cosa se convierte entonces para nosotros en problema; es decir, que de nuevo nos planteamos la cuestión de su esencia y nos preguntamos lo que es. Pero no dudamos de que tiene ya ese ser y esa esencia que buscamos. No dudamos de que en todo tiempo en el pasado como en el presente y en el futuro, la cosa posee una misma y única naturaleza; más o menos integralmente conocida y cognoscible, pero estable, firme y fija. Por el contrario, la persona nace, se hace y muere; su ser no es, sino que se crea al vivir y viviendo. El ser de la persona no está ahí puesto, esperando a que un sujeto cognoscente le conozca, sino que se hace con lo que en cada momento el hombre viviente se propone ser y hacer de su vida.

En suma: las cosas tienen naturaleza, son naturaleza. Las personas, en cambio, son libertad pura. Vivir es hacer; es tratar con las cosas y con los demás hombres; es andar, correr, comer, beber; es también desear, querer, apetecer; es pensar y averiguar lo que son las cosas, para hacer con ellas nuestra vida; es construir y derribar; es mandar y obedecer; es acometer empresas; es instituir Estados; es sufrir, gozar, organizar el deleite y el dolor, desde los más toscos y primitivos modos hasta los más refinados y complejos. Y toda esta actividad constante, en la cual la persona humana va creándose su ser ausente y descubriéndose a sí misma en la ejecución, viene impelida por un primario resorte que, en última instancia, no es sino libertad creadora, lo contrario de la naturaleza, lo más opuesto a la objetividad.

Por otra parte, entre la cosa y la persona hay esta otra diferencia esencial: que la cosa es puro elemento del mundo, puro objeto, mientras que la persona es siempre además sujeto; es un yo para quien existe un mundo. En la relación que yo mantengo con las cosas, éstas están en mi mundo, existen para mí, pero yo no existo para ellas; la conducta de las cosas es la que tiene que ser por su naturaleza y esencia, esté yo en relación o no con ellas. En cambio, en el trato que yo mantengo con las personas, éstas están en mi mundo y existen para mí, como si fueran cosas; pero, además, yo existo para ellas, estoy en el mundo de ellas. Ese existir yo para ellas, ese estar yo en el mundo de ellas, como ellas están en el mío, hace que la relación de mi yo con personas se diferencie totalmente de la relación de mi yo con cosas. La relación entre cosas o entre persona y cosa acontece con elementos de un mismo mundo, de *mi* mundo. Pero una relación entre dos personas no es relación entre partes dentro de un mismo mundo, sino relación entre dos mundos. Cada persona, puesto que es radicalmente

sujeto, tiene su mundo; es un mundo. Y al entrar en relación dos personas, son realmente dos mundos los que entran en relación; y yo no puedo adoptar cuando me relaciono con otra persona la misma actitud que cuando me relaciono con una cosa de mi mundo. Conocer una cosa de mi mundo es saber lo que es, saber su esencia y poderla manejar y tratar a sabiendas, puesto que esa esencia sabida es constante, inalterable, invariable, fija. Pero en mi relación con una persona existe una incógnita radicalmente indespejable, a saber: que esa persona constituye un mundo, es decir, una totalidad original, única. Cuando en mi mundo se ha introducido el otro mundo de esa persona, necesariamente ha tenido que acontecer que mi mundo, a su vez, se introduzca en el de esa persona. Y ni ella podrá nunca “conocer” las variaciones que en mi mundo haya producido su llegada, ni yo podré nunca “conocer” las variaciones que en su mundo haya producido mi llegada. Esto justamente es lo que expresábamos diciendo que así como la persona con quien me relaciono existe para mí, también yo existo para la persona con quien trato. Lo cual, empero, no acontece en mi relación con las cosas, ni menos en la relación entre las cosas.

Por eso decíamos también que el conocimiento de las cosas es “descubrimiento” de su esencia, de una esencia que es lo que es en todo tiempo. En cambio no puede haber, en realidad, conocimiento de las personas, puesto que las personas son pura subjetividad, mundos totales que, al entrar en mi mundo, se alteran esencialmente y cuyo ser va siendo y va creándose al hilo del tiempo en el vivir activo y fecundo.

¿En qué sentido podremos, pues, emplear con justeza la expresión de conocer a una persona? Esta expresión no será justa y legítima más que en uno de estos dos casos: o dándonos clara cuenta de que alteramos el sentido auténtico de la palabra persona, o dándonos clara cuenta de que alteramos el sentido auténtico de la palabra conocer. Veamos uno y otro caso.

Podremos tolerar la expresión de conocer a una persona, si queda bien convenido que por persona entendemos no el último residuo inaprehensible de la pura subjetividad creadora, sino la costra exterior de formas fijas, de conductas estereotipadas, de cosas naturales, en suma, biológicas y sociales, que envuelven la auténtica persona libre. Entonces conocer a una persona es lo mismo que conocer a una cosa; es, en realidad, conocer lo que la persona tiene de cosa; es conocer la persona convertida en cosa. Y, en efecto, la persona tiene por fuera mucho de cosa natural: tiene un cuerpo con una anatomía y una fisiología perfectamente cognoscibles; tiene un alma con unos fenómenos psíquicos también cognoscibles; tiene una estructura o mentalidad colectiva que igualmente puede conocerse, porque repite la de todos los hombres de una época y de un lugar; tiene, en fin, una profesión o

función social con unos modos de conducta y de reacción prefijados en leyes, costumbres, usos y maneras. De suerte que armado yo de esos conocimientos acerca del cuerpo, del alma, de la mentalidad y de la función de una persona, puedo llegarme a ella, y lo mismo que manejo una cosa conocida —el vapor, la luz, la electricidad— manejar y tratar esa persona con la seguridad de obtener la reacción esperada.

Yo sé que, de diez a una, un hombre, detrás de una ventanilla, dará automáticamente tales o cuales reacciones previstas a tales o cuales acciones mías, conocidas también. Yo sé que, en determinadas condiciones, las personas de determinada época y lugar responden de tal o cual modo a tales o cuales estímulos. El trato general entre humanos se basa todo él en esta clase de conocimiento de lo que en las personas hay de objetivo y despersonalizado o convertido en cosa. La relación que hemos llamado pública se basa en estas convicciones generales de que las reacciones humanas obedecen, como cosas o dispositivos mecánicos, a leyes físicas, genéricas, invariables. Si, pues, por conocer a una persona se entiende conocer lo que en la persona hay de objetivo, es decir, de cosa accesible al conocimiento —anatomía, fisiología, psicología, sociología, profesión, etc.—, no existe inconveniente alguno en admitir este uso de la expresión. Pero quedará bien entendido que esa costra de cosas y funciones mecanizadas no es la persona misma, sino la envoltura “natural” y “social” en que la auténtica personalidad vive. Yo bien sé que un gran número de personas son bien poco personas, en el verdadero sentido de la palabra. Bien sé que en muchas personas el elemento externo, lo común de muchos, lo tópico, lo social, las convicciones y reacciones mostrencas, predominan hasta el punto de reducir a la nada, o casi, la savia de la verdadera personalidad. Por eso una persona es tanto más fácil de conocer cuanto menos persona es. Y por eso también el trato y relación pública, el que relaciona entre sí la parte no personal de las personas, es el tipo más frecuente de trato y relación.

Pero junto a este sentido de la expresión —conocer a una persona— es también posible otro, en el cual la alteración del significado propio recaiga sobre la voz conocer. Si convenimos en emplear el verbo conocer en un sentido distinto del que tiene cuando lo aplicamos a las cosas, entonces será también admisible el hablar de conocer a una persona. Pero ¿qué sentido puede darse a la palabra conocer, que no sea el de saber lo que algo es, la esencia de algo? Retrocedamos al punto de nuestra exposición en que advertíamos que conocer a una persona vale tanto como tratarla y, por consiguiente, implica mutuality de comercio y significa más bien “conocerse”. Este mutuo conocimiento y trato es el que puede conferir la expresión “conocer a una persona” un sentido admisible y hasta plausible. Pero entonces conocer a una persona no significaría ya saber qué cosa es esa persona, su

anatomía, fisiología, psicología, mentalidad, profesión, función, etc.. sino qué persona hay realmente tras esas cosas. Ahora bien: es imposible conocer (en el sentido de saber la esencia) a la verdadera persona. Ese trato o comercio mutuo que designamos con el término de “conocerse” no será, pues, ciencia, conocimiento, saber. No será relación cognoscitiva, sino más bien intuitiva, directa, viviente. Por eso justamente el “conocerse” es trato y comercio, y no definición por conceptos. La persona, el último fondo intransferible de cada vida, es estrictamente individual. No puede ser conocido; no puede ser reducido a conceptos. Sólo puede ser intuido, penetrado por acto directo, por contacto inmediato de vida a vida. En las cosas, la individualidad es un accidente; el ser de las cosas es, como ya hemos dicho, un ser fijo, estable, idéntico a sí mismo en todo tiempo; la cosa individual es individual en función de sus relaciones regulares con otras cosas. La individualidad de la cosa es, pues, un producto, una resultante de lo que acontece entre las cosas; pero no es el seno que produce o, mejor, crea el acontecer mismo. Pero la individualidad de la persona es justamente lo contrario; es sujeto único, es aquello *para quien* existe un mundo, su mundo; es, pues, lo que crea y produce el acontecer de su vida; es lo que hace la vida y, haciéndola, se hace a sí mismo. Conocer la individualidad personal viviente como se conocen las cosas, esto es, reduciéndola a conceptos genéricos, sería tanto como destruirla, aniquilarla, desindividualizarla. Por eso, el único modo de llegar más o menos a ella es entrar en ella. Y para entrar en ella no hay otra manera que vivir con ella. Así, pues, el modo de esa intuición que pone en relación dos personas es el mutuo trato o comercio, es la compenetración, la convivencia, la simpatía, la compasión. Pueden usarse aquí cualesquiera palabras que aludan a esa intercomunicación de las almas, en la cual un tú (no una cosa) existe para un yo viviente. Cualquiera de esos vocablos, si vertemos en él la vivencia de intuición directa, expresará suficientemente lo que es ese “conocerse”, en qué consiste el trato o relación privada.¹

¹ Sería interesante —curioso, al menos— investigar si cabe, y en qué sentido, distinguir en las relaciones que mantenemos con las cosas dos formas correspondientes y semejantes a las que hemos llamado pública y privada. En realidad, nuestras relaciones con las cosas son todas de un mismo tipo, puesto que la cosa es siempre íntegramente cosa, naturaleza, y no, como el hombre, una mezcla de cosa y persona, de objeto y sujeto, de naturaleza y libertad. Sin embargo, metafóricamente cabría distinguir en nuestro trato con las cosas dos formas: el trato con las cosas que conocemos y el trato con las cosas que no conocemos. El primero, que llamaríamos la técnica, opera sobre cosas conocidas, y podría por ello compararse con la relación pública. El segundo, que sería más bien la investigación científica, pone al hombre no frente a cosas propiamente, sino frente a problemas, a interrogaciones, y, por de pronto, es un simple deseo o afán de saber lo que sean las cosas. Podría compararse

El trato o comercio entre personas, ese "conocerse" que constituye el contenido de la relación privada, procederá en su advenimiento por el doble proceso de la selección y la penetración. El tránsito de la relación pública a la privada supone, en efecto, una selección entre las múltiples personas con quienes puede verificarse la mutua convivencia. Pero supone además una progresiva penetración o, mejor dicho, compenetración de los dos que conviven. Existen, pues, grados y planos de profundidad en la vida privada. Intentaremos describirlos.

Partamos de la vida pública. Esta se dilata sobre un plano de dimensiones máximas, indefinidas, iguales al mundo mismo. En efecto: puesto que en la relación pública el hombre no es persona, sino cosa, concepto genérico de funciones o profesiones, es claro que dicha relación comprende el ámbito total del mundo. La individualidad no cuenta aquí. Todo hombre, cualquier hombre, forma en el nexo de la relación pública, que se verifica, por lo tanto, sobre el plano más amplio de la vida y ocupa toda la extensión que puede contenerse en el horizonte vital de cada uno.

Dentro de esa máxima extensión, que ocupa el plano de la vida pública, tiene que sobrevenir un recorte, una selección, para que empiece a poder haber vida privada. Con esa primera selección se inicia, pues, la vida privada. El momento inicial de la vida privada consiste en señalar, entre todos los hombres presentes, algunos con los cuales nos hallamos más dispuestos o gustosos de emprender una relación de convivencia, de mutuo trato, de recíproco "conocimiento". Existe, pues, en el umbral de la vida privada, un elemento estimativo, una preferencia. ¿Motivos de esa predilección? No pueden reducirse a sistema. Aquí juegan su libre juego las atracciones y repulsiones espontáneas, las afinidades electivas. A lo sumo puede suponerse una cierta intuición de similitud entre el que prefiere y el preferido. Pero estos primeros iniciales ensayos de relación no son definitivos. En general, el acceso a la relación privada no es nunca definitivo. Por muy dentro que se haya penetrado en la convivencia privada, siempre es posible la expulsión, la ruptura de relaciones y la vuelta de las dos partes

acaso con la relación privada. No sólo porque el sentimiento de lo problemático supone en el sujeto una fuerte dosis de libre personalidad, sino también porque descubrir en las cosas problemas es prescindir en ellas de lo ya sabido, y reanudar con ellas una relación prístina, de carácter único y *quasi* personal. También podría compararse con la relación privada la que mantenemos con objetos teñidos de afecto y veneración personales; en este caso, la cosa pierde en cierto modo su carácter genérico o específico, y acentuando su individualidad propia se convierte también en *quasi* persona. Otro tanto —más fácilmente aún— puede ocurrir con animales. La relación artística con las cosas es de otro tipo, que no podemos analizar aquí, aunque también guarda cierta semejanza con la relación privada.

a la vida y relación meramente públicas. Pero, sobre todo, en este primer plano de la vida privada, en esta región casi todavía pública, en donde se verifican los tanteos, los ensayos, las pruebas, por decirlo así, de admisión a la intimidad, son frecuentes las falsas entradas, seguidas de precipitadas repulsiones, que devuelven a la relación pública a quienes indebidamente habían penetrado en la privada.

Este primer plano de la vida privada, que linda todavía con el de la pública, no tiene, claro está, la extensión máxima del ámbito público. Pero es lo suficientemente vasto todavía para que la entrada y salida de los elementos personales se haga con facilidad y abundancia. En este plano podemos, sin grave riesgo, devolver al ámbito público una relación que empiece a hacerse desagradablemente privada. Podemos, por el contrario, también sin grave riesgo, iniciar prudentemente la convivencia privada —a modo de tanteo y ensayo— con algunos que venían estando con nosotros en mera relación de trato público. Ahora bien: hay un caso posible, y con frecuencia real, que plantea difíciles y graves problemas sociológicos y aun históricos. Es el caso de que el horizonte vital de una persona sea tan reducido que prácticamente se establezca por fuerza una convivencia privada con *todos* los demás hombres existentes en su vida y que, en suma, para él el ámbito de lo público coincida con el ámbito de lo privado. Es el caso de la vida local; es el localismo. Aquí, en realidad, la distinción entre vida pública y vida privada no se verifica. Toda la vida es a la vez pública y privada. Mas no en confusión, sino en irrupción. Quiero decir: que no es que las dos vidas, la pública y la privada, se fundan armoniosamente en una sola vida idílica o paradisíaca, de edad de oro, sino que las dos se entremezclan, irrumpen la una en la otra, a veces violentamente y siempre de modo que esas irrupciones menoscaban más o menos la pureza de los tratos, tanto públicos como privados. Las abstracciones —las cosas— de la vida pública se llenan con personas muy concretas e individuales, y por ello se falsean en su esencia. Recíprocamente, las individualidades personales sostienen el peso de las abstracciones colectivas, sociales, con menoscabo de su pura singularidad personal. Por eso es tan frecuente en la vida local que los actos públicos tengan motivos privados —personales— y queden así maculados con el estigma de la injusticia, la iniquidad y aun la ilegalidad. O que los actos privados sean movidos por consideraciones de carácter público, abstracto, social y empañen o anulen relaciones de intimidad privada, a veces exquisita. El alcalde de un pueblecito difícilmente verá en un vecino al vecino puro, al concepto puro de vecino, sino que llenará ese concepto con la individualidad concreta de un amigo simpático o de un enemigo antipático. E inversamente, sobre la pura relación íntima y personal que pudiera anudarse entre dos personas de una misma localidad exigua, gravitan, a

veces con trágica pesadumbre, cargas de tipo colectivo, externo, social, de clase, de familia o de partido. Capuletos y Montescos aniquilan el amor de Romeo y Julieta.

Esta coincidencia de los planos públicos y privado en la vida local asume, a veces, también formas históricas. La vida primitiva es predominantemente local. La dificultad de discernir en ella claramente lo público de lo privado produce consecuencias importantes. Así, las variaciones en el tamaño del horizonte vital pueden explicar muchas veces las variaciones de estructura social y política en los grupos humanos. En la antigua Ciudad-Estado, el localismo, con su confusión de lo público y lo privado, produjo consecuencias de valor histórico considerable, y la disolución de esa forma política se debió, en no pequeña parte, a la ampliación del horizonte vital, que favoreció la distinción entre lo público y lo privado. También en la Edad Media el localismo de la vida acarrió importantes consecuencias; la confusión entre lo público y lo privado llegó a términos tales como el feudalismo, que es, en su esencia, la forma política manifestativa de esa confusión. Y precisamente el feudalismo empieza a disolverse cuando el horizonte vital empieza a dilatarse y permite ya discernir con mayor precisión entre las relaciones públicas y las privadas.

El primer plano de la vida privada es, pues, ese de los ensayos y tanteos. En esta región intermedia entre el trato netamente público y el trato francamente privado verificase el tránsito hacia ese mutuo "conocerse" en que consiste la relación privada. Mas como ese tránsito es expuesto y peligroso, la sociedad humana lo ha envuelto en formas y fórmulas encaminadas, por una parte, a facilitararlo, a hacerlo posible, y por otra parte, a dificultarlo para que, si se realiza, se realice con las máximas garantías de autenticidad. La primera de esas fórmulas introductivas es la presentación, cuya finalidad consiste en hacer posible una iniciación del trato privado. Para ello, la presentación empieza por romper el anonimato. Decláranse los nombres, con lo cual, en cierto modo, se abre un acceso a la personalidad singular y se practica una brecha en el cerco de abstracciones generales que envuelven la intransferible intimidad. A la ruptura del anonimato añádense acaso algunas indicaciones personales que orientan la posible relación de mutuo "conocimiento". La presentación es, pues, una como opción al trato privado. Pero no lo verifica, no lo inicia realmente, sino que se limita a crear la posibilidad de que, en efecto, llegue a realizarse, abandonando la efectividad del comercio privado a la ulterior voluntad de los presentados. La presentación no autoriza por sí sola a mayores intimidades, las cuales tienen, por decirlo así, que irse conquistando en paulatina y siempre revocable entrega.

Para acentuar ese carácter, a la vez de portillo abierto y de valla-dar difícilmente franqueable sobrevienen después de la presentación

cierto número de convenciones o ritos sociales que, por un lado, encubren la persona, eludiendo el trato, y, por otro lado, facilitan la progresiva compenetración. La cortesía es el nombre con que designamos buen número de esos ritos o convenciones. Entre los usos de la cortesía merece especial atención el saludo. El saludo es propiamente un signo, mediante el cual las personas presentadas, es decir, en potencia de trato privado, se recuerdan unas a otras y se reiteran su favorable disposición a continuar o intensificar el trato. Negar el saludo significa, pues, reintegrar en la mera relación pública a la persona con quien se tuvo un amago de trato privado. Pero conceder el saludo no significa tampoco, por otra parte, practicar ya el trato privado. Significa tan sólo estar dispuesto a practicarlo en la cuantía e intensidad, poca o mucha, con que se venga practicando. Es, pues, por un lado, una facilidad para la continuación e intensificación del trato; pero, por otro lado, es una reserva y contención, tras la cual podrá venir o no venir esa continuación e intensificación posibilitada.

Después del saludo tiene también especial importancia la visita. Esta ya es francamente trato, relación de convivencia mutua. Pero mil matices variados confieren a la visita una significación característica en el proceso de la mayor o menor intensidad del trato. La visita "de cumplido" significa netamente el consentimiento a seguir practicando la relación privada; pero, por otra parte, significa también la resolución de no conceder al mutuo trato más de lo que se le ha concedido hasta ahora. Aquí encontramos también ese doble aspecto y sentido de todas las convenciones cortesas, el de facilitar y, al mismo tiempo, dificultar la relación: encubrimiento y descubrimiento a la vez de la intimidad personal.

Así, las convenciones de la cortesía permiten variar de múltiples maneras la proporción personal de entrega y de reserva que ponemos en cada una de nuestras relaciones privadas. El proceso de intensificación camina, empero, paralelamente al proceso de selección. Conforme vamos penetrando en regiones más profundas de intimidad, va siendo menor el número de las personas que tienen acceso a esas regiones. Y esas personas, cada vez menos numerosas, cada vez más escrupulosamente seleccionadas, que acceden a los más íntimos planos de nuestra vida, van prescindiendo también cada vez más de los usos, modos y convenciones de la cortesía habitual. De suerte que, cuanto más se va afianzando y ahondando la relación privada, menos necesarias son ya esas fórmulas de cautela y reserva, que a la vez abren y cierran los accesos de la vida privada. De las obligaciones que la cortesía impone están exentos los amigos íntimos. En efecto: las fórmulas sociales ya no tienen sentido para ellos. La finalidad de esas fórmulas es, como hemos visto, regular, como válvula de seguridad, el ejercicio de los esfuerzos encaminados al trato íntimo. Pero el ami-

go, el que ya ha llegado al trato de máxima confianza, al "conocimiento" mutuo más profundo, no necesita de tales ritos cortesés. Más bien, la práctica minuciosa de alguno de ellos demostraría cierto deseo de reserva y de contención, que retraería la relación privada a una base anterior de menos intimidad y confianza.

Las convenciones sociales de la cortesía desaparecen, pues, cuando el trato privado ha llegado a las mayores profundidades. Pero, al mismo tiempo, este plano más profundo de la vida privada es también el más reducido. La selección sucesiva y continuada ha llegado a su término. Muy pocos son los que ocupan ese ámbito, ahora ya minúsculo. de la auténtica intimidad. Y si prolongamos el proceso de reducción y de intensificación llegaremos al extremo más hondo de la vida privada, que es la soledad, el trato de la persona consigo misma. Así, el conjunto de la vida privada puede compararse con un cono, en donde la superficie de la base está todavía en contacto con el mundo de las relaciones públicas; pero, a medida que los planos van acercándose al vértice y alejándose de la publicidad, van reduciéndose asimismo de extensión, hasta que, llegada al vértice, la vida privada se condensa y concentra en un punto, en la soledad del yo viviente, a la que nadie más que yo mismo puede tener verdadero acceso.

Pero, paralelamente a este proceso de reducción del ámbito privado, desenvuélvese un proceso de intensificación. Mejor todavía, lo llamaríamos de autenticación. Porque cuanto más privada es nuestra vida, más auténtica y verdadera es; más nuestra, más propia, infundible y única. En las relaciones públicas damos lo que tenemos de común con muchos o con todos. Pero, a medida que se va reduciendo el plano, a medida que la selección de las personas va siendo más rigurosa y apretada, nuestra auténtica personalidad actúa con más fuerza y mayor libertad. Al amigo, al amante se da la persona en lo más peculiar de ella. Y en el trato solitario consigo mismo en donde el hombre llega a la forma más completa y perfecta de vida privada, porque en ese trato es donde se manifiesta la persona con máxima verdad y libertad. Por eso es tan fecunda la soledad del hombre. Pero también se comprende claramente que la capacidad para el ejercicio de la vida privada, para la amistad, el amor y la soledad, no sea en todos los hombres la misma. Depende de la cuantía en que cada cual es persona. La vida privada requiere para ser vivida ese fondo de insobornable personalidad. Muchos hombres carecen de él; éstos carecen entonces de auténtica vida privada. Muchos hombres son por completo o casi por completo producto de las influencias sociales ambientes y construyen su ser con las aportaciones que de lo exterior y colectivo les llegan. Tienen un alma formada de puras abstracciones, y su personalidad se reduce a poco más que nada. Son los hombres de tipo medio, vulgar y mostrenco; hombres que aceptan automática

y pasivamente cualquier relación, porque para ellos toda relación es, en el fondo, pública, y se basa en mero intercambio de cosas, funciones y servicios; hombres que carecen de soledad y huyen de la soledad, porque al hallarse solos perciben algo así como el vacío de su ser, que está compuesto exclusivamente de tópicos comunes; hombres que repelen toda originalidad, toda frescura prístina de pensamiento y de acción; hombres gregarios, de masa, que repiten como autómatas lo aprendido y que, tras el caudal de formas abstractas recibidas, no alimentan ninguna ilusión personal, ninguna convicción verdaderamente propia, ninguna valoración y preferencia criada en el seno de su vida personal.

Sin duda, en todo ser humano tiene que existir un copioso caudal de formas aprendidas, que en cada caso reaccionan automáticamente del modo sólito y debido. En todo hombre hay una gran parte de “naturalaleza” —somática, fisiológica, psicológica, social, moral, intelectual—. Una buena porción de lo que sentimos, queremos, pensamos está en nosotros sin ser nosotros mismos; constituye nuestra naturaleza, nuestro *ser* histórico; es indispensable balsa sobre la cual nos sostenemos en la vida. Porque precisamente la vida colectiva del hombre en el planeta es un continuo esfuerzo por fijar, en estructuras mecánicas, sociales, ciertas reacciones que empezaron siendo invenciones libres de algunos y fueron luego convirtiéndose en bien de muchos y, al fin, de todos. Cultura colectiva llamamos precisamente a este proceso de mecanización de la vida, a esa *cosificación* del fluido viviente y creador. Pero si es cierto que siempre y en todo caso una gran parte de nuestra vida no es nuestra, también lo es que el manantial de toda renovación y cambio, el propulsor de la vida, es ese fondo de ilusiones y apetitos personales que nos impele a soñar modos completamente nuevos de ser y de vivir. Cada generación quiere vivir *su* vida; pero recibe y aprende primero la vida, el tipo de vida que la generación anterior le haya legado. Sobre esa base, que, como herencia del pasado, constituye el sólido fundamento natural y social de su existencia, ensaya luego sus peculiares modos y querer y dispara su nueva voluntad, cambiando en parte lo heredado y creándose de esa suerte un mundo suyo, no vivido antes por nadie. Lo que para nuestros antecesores en la historia fue proyecto, programa, por cuya realización lucharon, es para nosotros la realidad con que nos hemos tropezado al venir al mundo. Y sobre ella, asentando firmemente las plantas en su solidez, tenemos que erigir y levantar nuestra propia vida, construirnos el ser que no somos, pero queremos ser. En toda vida hay, pues, negación parcial del mundo histórico recibido, colectivo, social, vigente, y afirmación ilusionada de un nuevo proyecto. Y el hombre que sabe escuchar en su alma la voz veraz de su ilusión viviente; el que no consiente en dejarse sobornar por el halago de las comodidades perezosas,

con que la vida ya hecha le envuelve; el que prefiere atender a una vocación histórica imperiosa, ese hombre es precisamente el que posee una personalidad auténtica en el pleno sentido de la palabra. Para ser persona no hace falta ser un genio, ni mucho menos. Basta con querer ser lo que realmente se es, sin dejarse sobornar por lo que "se" dice, "se" piensa, "se" siente, "se" cree; basta con resolverse enérgicamente a aquilatar en la intimidad del yo las mercancías que circulan en los bazares colectivos; basta con tomarse la cuenta de la vida. Pero esta actitud requiere cierto esfuerzo, resolución valerosa. No muchos están dispuestos a tomarla y mantenerla. Más cómodo resulta descansar en las convicciones ya hechas y recibidas de fuera, dejarse vivir en la grey, arrojarse en los abrigos contruidos por otros, que hacerse uno mismo sinceramente su propia vida, grande o pequeña.

Por eso las formas de la vida privada no se viven sin esfuerzo y trabajo. La vida privada, que se alimenta de lo que no es común de todos, que se nutre del auténtico ser personal, no es algo que uno se encuentra así, cómodamente, sin haberlo buscado. La vida privada hay que hacérsela, hay que conquistarla. No basta con existir, para tenerla. No es fácil y llano vivir verdadera amistad, verdadero amor, verdadera soledad. No es cómodo y suave el despojarse de los andadores habituales, que la vida pública y colectiva nos ofrece gratis y en abundancia. Eso mismo que, allende lo que somos, quisiéramos ser, no se patentiza a nuestra propia conciencia sino después de penoso esfuerzo y trabajo de sincera confesión solitaria. Ya ese trabajo, que cuesta siempre la autenticidad, es al que muchos temen; y por eso muchos renuncian en verdad a ser, porque ni siquiera se atreven a ponerse en claro lo que quisieran ser y a escuchar la llamada de la propia vocación y a seguirla con fidelidad sumisa.

Por eso el trato y comercio privado entre personas contiene la fuente única de donde brota todo cambio creador en la historia humana. Si, por una parte, cultura es la solidificación, la mecanización de la vida, por otro lado también es el elemento creador que la vida saca siempre de sí, en esfuerzo original eternamente repristinado. En el seno de la vida íntima y personal es donde se halla ese elemento, esas matrices generadoras de la verdadera vitalidad.

FORMAS DE LA VIDA PRIVADA. LA AMISTAD

La relación que llamamos privada, ese "conocerse" que es trato y comercio mutuo de alma a alma, esa compenetración o convivencia, puede desenvolverse en tres formas fundamentales: *la amistad, el amor* y *la soledad*. Cada una de ellas tiene su finalidad, su ejercicio y sus condiciones diferentes; porque cada una de ellas matiza de un modo particular el trato o convivencia mutuos, enderezándolo hacia

objetivos distintos y sustentándolo sobre actividades diversas. Intentaremos someramente describir estas tres formas radicales de la vida privada.

La amistad no es sino secundariamente un sentimiento. Los sentimientos transcurren en el yo y de cara al yo, mientras que la amistad se orienta hacia el tú y consiste más en un hacer que en un sentir. Pero en la amistad —como en cualquier otra forma de vida privada— la acción es mutua y no se dirige a las cosas, sino a ese otro yo que llamamos el tú; es decir, establece una reciprocidad en el vivir. Por eso en la amistad cada uno de los dos amigos es a la vez sujeto y objeto; cada uno vive para el otro. Lo que de sentimiento tiene la amistad es, pues, como un regalo que sobreviene sin haberlo buscado. El amigo considera al amigo como un fin en sí mismo, y lo que hace para el amigo no lo hace por cálculo y en espera de la recompensa, sino de modo totalmente desinteresado. Ahora bien: como a su vez el otro amigo practica igual trato de desinteresada acción, resulta la amistad esencialmente recíproca y colma el alma con una suave ventura, una satisfacción tanto más plena cuanto que no ha sido presupuesta ni preparada.

La amistad es, pues, una forma de vivir más que un sentimiento subjetivo. El matiz sentimental, se añade, pero no constituye ni la finalidad, ni el ejercicio, ni la condición de la relación amistosa. Por eso es tan difícil señalar causas a la amistad. No las tiene. Cuando Montaigne se pone a buscar los motivos de su amistad con La Boetie, fracasa en su esfuerzo, y finalmente declara su fracaso, exclamando: *Parce que c'est lui, parce que c'est moi*. La amistad se inicia poco a poco, lentamente, sin causas, por una atracción constante que intensifica el trato, lo depura, lo limpia de todo egoísmo y acaba por vincular estrechamente las dos vidas en clara y serena colaboración vital. Cada uno de los dos amigos ayuda al otro en la empresa de vivir. Son dos vidas que se han acercado y paralelas transcurren, sosteniéndose una a otra. Pero no se confunden, ni pretenden confundirse, sino que ambas conservan íntegramente su peculiar y propio modo, su especial dedicación y empeño. Para cada uno de los dos amigos es incumbencia cordial y profunda el ayudar al otro a realizar su ser y esencia, a vivir su vida, pero sin intentar torcerla y cambiarla y desviarla por cauces impropios, distintos de los que el otro sueña para sí. A veces el amigo amonesta a su amigo; pero si la relación entre ambos es de auténtica amistad, esa admonición es suprema flor de delicadeza amistosa, pues se encamina con tierna dedicación a que la vida del amigo realice en verdad su ser propio y profundo.

Así, pues, la finalidad del trato amistoso es bien clara: consiste en una *colaboración vital*. La amistad quiere que el amigo siga en la vida las vías que le son propias; hace cuanto puede por que el amigo

sea sí mismo sea fiel a su singular destino y vocación. Para la amistad hay, por consiguiente, una condición inexcusable: el *respeto* mutuo de los amigos. No la cortesía, que es fórmula de despegue, y tanto aleja de la amistad auténtica como posibilita su iniciación. El respeto de los amigos es la clara conciencia de ayudar cada uno al otro a cumplir su destino particular; es la voluntad de cada uno de tratar al otro como un fin en sí, poniéndose mutuamente al servicio uno del otro. Por eso el ejercicio específico de la amistad es, justamente, lo que llamamos la *confianza*. La confianza no consiste simplemente en esperar con fe el auxilio del otro, sino en saber a ciencia cierta que el otro espera y necesita nuestro auxilio. La confianza es activa tanto por lo menos como pasiva. Entre los amigos no hay secretos. Los amigos se lo dicen todo, no se ocultan nada. Ese mutuo compartir los más íntimos movimientos del alma, esa es la confianza, en la cual y por la cual se realiza la amistad. Cada uno sabe que el otro espera de él esas revelaciones, esas intercomunicaciones de la confianza, como petición de auxilio para vivir su vida; por eso son amigos. Y aunque silenciosos caminen por la senda, sus almas se comprenden, se apoyan una en otra, para mejor realizar cada una lo que cada una ansía ser.

EL AMOR

Más complicado resulta el análisis del amor como forma de la relación privada. En el amor entran elementos procedentes de lo que en nosotros es naturaleza, cuerpo, cosa. Entran también ingredientes sentimentales. Hay, pues, en el amor una componente esencial de egoísmo, que no existe en la amistad. Pero es un egoísmo de género muy particular y raro; un egoísmo, por decirlo así, de dos en uno. El amante se encuentra a sí mismo en el amado. Necesita del amado para ser quien es, para vivir su vida. Dándose al amado, confundiéndose con él, es como el amante se descubre y afirma a sí mismo. El amor cae sobre el amante como una revelación de su propia persona. Dijérase que, merced al amor, el amante se da cuenta de pronto de que existe. Despierta, por decirlo así, de una especie de sonambulismo, en que hasta entonces hubiera vivido. Su alma adquiere entonces unas formas claras, precisas, luminosas; recibe también volumen y profundidad; hay desde entonces en ella planos distintos, regiones y superficiales y regiones recónditas, cámaras y recámaras, jerarquías en las emociones y en los deseos. El amor organiza el alma; distribuye sus partes, confía a cada una misión y funciones de importancia distinta; diversifica la vida interior y, al mismo tiempo, la unifica, puesto que jerarquiza sus actividades. Por otra parte, el amor, al encumbrar el sentimiento de la propia existencia, enriquece también el mundo exterior de nuestra vida. Para el enamorado, el mundo adquiere una

abundancia y variedad insospechadas. Y se comprende; porque si nuestra vida es, en efecto, la relación de un yo con un mundo, toda exaltación del yo ha de ser simultáneamente exaltación del mundo. Con delicadísima penetración lo advierte bien el poeta francés, que, para llorar su amor perdido, exclama: *Un seul être me manque, et tout est dépeuplé.*

Pero este egoísmo del amor, decimos, es de un género muy particular y raro; tanto que la palabra egoísmo, tomada en su sentido habitual, resulta casi impropia para designar este matiz. Ni remotamente se trata en el amor de someter una vida a otra vida. Pero tampoco es el amor, como la amistad, un paralelismo de dos vidas, en curso de mutuo auxilio, condicionado por el respeto y basado en la confianza. El amor es más bien una confluencia de dos vidas que se unen con el afán de fundirse, confundirse en una sola. El amor aspira a la más perfecta e integral compenetración de los amantes. En la amistad cada uno de los dos amigos es quien es, y cada uno ayuda al otro a realizar su ser. Pero en el amor el amante no puede ser quien es, si no es al mismo tiempo el amado; y recíprocamente. [La reciprocidad es siempre condición de toda forma de vida privada.] En la amistad se mantiene escrupulosa, respetuosamente, la distinción entre el yo y el tú. El amor, por el contrario, aspira a borrar esa diferenciación, ese dualismo del yo y del tú, y a fundir a los amantes en una absoluta identificación. Por eso en el amor no existe el respeto, puesto que, en principio, no existe la dualidad; cada uno se encuentra a sí mismo en el otro y el ser de cada uno consiste precisamente en ser el otro.

La finalidad del amor es, pues, la confusión completa de las dos vidas. Su condición no puede ser, como hemos visto, el respeto. ¿Cuál será entonces? No es fácil encontrar la palabra adecuada para designarla; porque la que suele emplearse es precisamente: amor. Con la palabra amor se significa, en efecto, comúnmente el sentimiento que empuja a los amantes a fundirse en un solo ser viviente. Pero este uso toma la parte por el todo. Porque el sentimiento no es el amor, sino la condición del amor. El amor es algo más que ese sentimiento, puesto que es una forma total de vida que, como la amistad, tiene su finalidad, su condición y su ejercicio. Necesitamos, pues, un vocablo que simbolice esa condición del trato amoroso, ese sentimiento peculiar que funde a los amantes. Propongo la palabra *dilección*. La dilección atrae invenciblemente a los amantes uno a otro con una intensidad tal, que no pueden el uno vivir sin el otro. Pero, además de esa atracción invencible, hay en la dilección de los amantes un elemento esencial de totalidad y de exclusividad. La fusión de almas y vidas, que la dilección reclama imperativamente, es total y exclusiva. Total, porque quiere ser de todos los instantes, de todas las circunstancias, como de la materia toda. Es como una mutua absorción de

las dos vidas; es una tan perfecta e integral compenetración, que en ella ha de desaparecer la dualidad de espacios y de tiempos, la distinción del yo y del tú. Toda divergencia, toda ausencia, toda separación es en el acto sentida como una trágica disminución del ser que se es, como una especie de muerte. Pero además de total —y por lo mismo que total— esa fusión quiere ser exclusiva. El resto del mundo no interesa a los amantes sino en tanto en cuanto converja a alimentar su amor; es decir, su perfecta comunidad vital. Por eso todo lo que distrae a los amantes de su amor paréceles al momento estorbo, obstáculo, motivo de queja y de dolor. Los celos —que son esenciales en el amor— tienen aquí su fundamento. Como la fusión de las vidas ha de ser total y exclusiva, todo cuanto le ponga trabas es sentido al instante como negación; es decir, como distracción, como traición. El amante tiene celos de todo, de las cosas y de las personas, de las circunstancias y aun de los pensamientos. Por eso el amante está siempre inquieto y temeroso de ver quebrantarse una unión tan exclusiva y completa, tan delicada e inestable. He aquí el inextinguible germen de tragedia que en todo amor reside.

Tenemos ya señaladas la finalidad y la condición del amor. Fáltanos ahora indicar su ejercicio. Este se simboliza perfectamente en una palabra: *confidencia*. La confidencia es en el amor lo que la confianza es en la amistad. Tanto la confidencia como la confianza implican revelación completa y mutua del alma. Pero en el amor el trato se encamina a la unificación, a la supresión de la dualidad, mientras que en la amistad, por el contrario, tiende al mantenimiento y desarrollo del ser que cada amigo es. Esto explica la diferencia de cualidad que existe entre la confianza y la confidencia. Esta es más bien pasiva que activa; aquélla es más bien activa que pasiva. La confidencia consiste en una apertura total del alma del amante al alma del amado. El amante vive con el amado; es decir, funde su vida con la del amado, en una sola. No hay, pues, propiamente (en principio) transmisión de pensamientos y sentimientos del amante al amado, sino un solo acto de pensar y de sentir común. Los amantes no se dicen nada, no se dan a conocer el uno al otro, sino que son y viven uno en otro. Este hacerse patentes y transparentes uno a otro es la confidencia. En cambio, la confianza de los amigos consiste más en acción recíproca que en pasión común. Tener el amigo confianza en el amigo significa propiamente que el uno y el otro se saben acreedores y deudores. El respeto mutuo que condiciona la amistad, cualifica de confianza la relación amistosa; porque cada uno de los amigos fía en que el otro, sin dejar de ser quien es, ha de colaborar activamente a su vida. Pero, en el amor, la dilección imprime al trato el matiz peculiar de la confidencia; el amado es el dilecto, es decir, aquel sin el cual el amante no puede ser quien es. Los amantes no se son ni deudores ni

acreedores, están simplemente el uno en el otro; sus confidencias no son comunicaciones que intercambian, sino actos de vida común. Los amigos se escancian el vino uno a otro, y cada cual lo bebe en su copa. Los amantes, empero, sacian su sed los dos en el mismo vaso.

¿Quién no advierte en seguida el elemento radical de tragedia que existe irremediabilmente en todo amor? La amistad es una forma de vida que escasea, sin duda, pero que en principio puede realizarse. El amor, en cambio, pretende un imposible, y lleva en su seno un germen inextinguible de dolor y de tragedia. Porque esa confusión total y exclusiva entre los amantes es algo que contradice en su raíz misma la esencia de la vida. La vida es individual, y la persona, impenetrable. Y esa superación de la dualidad yo-tú, con que sueñan los amantes, dirige, sin duda, los afanes y da sentido a las dilecciones: pero constituye un fin que la condición de la vida humana no puede de ningún modo lograr. El amor, como forma de vida, es algo que los amantes quieren, pero que nunca obtienen. Siempre les parece poca la compenetración; siempre se les antoja incierta e insuficiente la identificación. En todo amor existe un fondo de inquietud, de duda, de angustia. Aun en los momentos de más profunda satisfacción y paz, siempre el alma del enamorado está como alerta, espiando con ansiedad los instantes, oscilando entre la certidumbre, que no acaba de arraigar plenamente, y la duda, que jamás se desvanece por completo. La conclusión consecuente del amor auténtico debería ser, pues, el suicidio común —único modo de lograr en la nada de la muerte esa absoluta fusión, imposible en la vida. Por eso el auténtico amor es muy rara vez sentido, nunca vivido con plenitud y siempre irremediabilmente trágico.

El amante no se sacia jamás de comprobar si es amado. Su pregunta, constantemente repetida, obtiene una y otra vez la misma respuesta y, sin embargo, la renueva y repite una y otra vez. ¿Por qué? Porque en el fondo de la reiterada interrogación late una inquietud, una angustia inextinguibles. El amante tiene la intuición trágica de que lo que pretende es un sueño irrealizable; tan pronto como cree estar llegando a la perfecta unión con el amado, surge siempre en el ápice de su alma un punto de duda y de incertidumbre. ¿Será verdad? Sí, no. Deshojar la margarita es la siempre trágica ocupación con que embotan sus anhelos los auténticos enamorados.

El amante no está nunca satisfecho ni de sí mismo ni del amado. Siempre cree dar menos de lo que el dilecto merece; y, recíprocamente, siempre cree recibir menos de lo que merece su dilección. Esa insatisfacción aumenta además cuando nota (o cree notar) que el amado, como es consiguiente, la siente a su vez. Pero aumenta todavía más si nota (o cree notar) que el amado no la siente, porque entonces propende a considerar esa falta como una prueba de desamor. En

suma: que en todo caso, el alma de los amantes hállese siempre minada por un conflicto interior inaplacable; la sensación de estar en deuda para con el amado alterna de continuo con la de merecer más de lo que recibe; las exculpaciones suceden a los reproches, y una perpetua serie de discordias, seguidas regularmente de otras tantas exquisitas concordias, constituye la constante peripecia en las confidencias del amor. Los amantes, que anhelan fundir sus almas, luchan contra un imposible y sufren en esa lucha perpetua la deliciosa ansiedad de una compenetración continuamente amenazada.

Por eso la dialéctica y la lógica del amor ofrecen formas tan extrañas y complicadas. La sutileza de los amantes para analizar e interpretar sus mutuos hechos, dichos y pensamientos, no tiene igual en ninguna otra actividad de la vida. La base fundamental de que deriva ese enmarañado conceptualismo pudiera acaso definirse señalando su doble origen, que sería el siguiente: Por una parte, la aspiración a confundir sus almas en una sola es tomada como una realidad lograda y sirve de premisa a toda una serie de deducciones lógicas; pero, por otra parte, el sentimiento inequívoco de que esa confusión de las almas existe sólo como una aspiración, pero sin realidad lograda, sirve también de fundamento a otra serie de deducciones lógicas no menos concluyentes. Ahora bien: las dos series se mezclan y entrecruzan en la complicada y sutilísima argumentación de los amantes; de suerte que, sin creer que cometen sofisma, los amantes pasan de una a otra continuamente. Por ejemplo: el amante se ofende de que una mentira dicha por él sea creída por el amado. Esto es una inconsecuencia notoria, y, sin embargo, resulta "lógico" en la dialéctica de los enamorados. En efecto: el principio en que "lógicamente" se basa su argumentación es el de la absoluta identidad de las almas; y si las almas están realmente fundidas, el amado no ha podido, no ha debido creer lo que el amante dijo cuando mintió. ¿Es así que lo ha creído? Luego ello demuestra que no está completamente identificado con el amante, que ha habido separación, es decir, distracción; es decir, traición. Y vienen los reproches, las exigencias, las recriminaciones, seguidas, empero, por la peripecia constante de la reconciliación, de la restauración de ambos en la feliz creencia de su completa identidad vital.

Hay, pues, en el amor algo de lucha; una lucha paradójica, en la que los amantes son a un mismo tiempo enemigos y aliados. Enemigos, por cuanto que el objetivo de cada uno es forzar el reducto de la personalidad del otro. Aliados, por cuanto que el otro está no sólo dispuesto, sino deseoso de que el reducto de su personalidad sea forzado. Pero ello es "realmente" imposible, porque la individualidad viviente es impenetrable. Los amantes chocan de continuo; precisamente porque quieren fundirse en un solo ser. Los amantes no pueden vivir —ser— el uno *sin* el otro; pero tampoco pueden vivir el uno

con el otro, en ese género de identificación que el amor postula. He aquí la tragedia radical que palpita en todo amor. He aquí el sentimiento cósmico de fatalidad, de hechizo, de sino que, en una u otra forma, sobrecoge siempre a los amantes.

LA SOLEDAD

La soledad es la forma más perfecta de la vida privada. Tiene como fin la *salvación*; su condición es el *ensimismamiento*, y su ejercicio, la *confesión*.

La soledad no consiste en quedarse solo. Consiste en permanecer solo. Hay una soledad pasiva: la que sobreviene casualmente, cuando el mundo social nos abandona. Hay una soledad activa: la que nosotros mismos nos creamos, abandonando el mundo social. La soledad pasiva sorprende al hombre y le sobrecoge; le entrega a sí mismo; le deja solo consigo, atenido a sí y habiendo de vivir por sí, sumergido en la angustia del no saber qué hacer. ¡Situación tremenda, intolerable! La nada está ahí, inminente y positiva, infinita y palpable. Nuestra vida, suspensa sobre ese abismo primario, pide auxilio, busca apoyo, clama por un ser, algo, alguien a quien asirse para seguir existiendo. En estos momentos se revela claramente que la convivencia nos es indispensable; que nuestra vida, para vivir, necesita apoyarse en otras vidas. Ahora bien: estas otras vidas no entran “directamente” en contacto con la nuestra, sino “indirectamente”, mediante el trato o comercio mutuo; el cual puede ser, como hemos visto, privado —cuando la auténtica personalidad entra en el juego— o público —cuando en la relación sólo participan los elementos externos, comunes de muchos—; esa realidad social —tan real como la física, pero de otro orden— que la vida colectiva segrega.

Pero si la convivencia es necesaria para la vida —para cada vida—, también la originalidad de cada vida requiere que la persona sepa de sí y se conozca a sí misma. Lo que llamamos soledad activa no es temible ni angustiosa, sino por el contrario, fecunda y plena. Es lo contrario de la soledad pasiva. Es la que nosotros mismos buscamos y procuramos precisamente para escuchar nuestro propio corazón, para conocernos a nosotros mismos, para descubrir nuestro auténtico ser, el ser que, al vivir, nos proponemos realizar. Esta soledad activa (o simplemente la soledad) interrumpe nuestra vida de relación justamente para remozarla y refrescarla en las fuentes primarias de la persona viviente. Su condición esencial es el *ensimismamiento*. La soledad pasiva, la que sobreviene a pesar nuestro, aterra el alma porque la pone frente a la nada. Pero la soledad activa, la que nosotros mismos nos proporcionamos, coloca al alma frente al ser. En ensimismamiento es el descenso dentro del alma, la exploración en busca de

nuestro auténtico ser; o, como se dice en los finos términos de la religión, el examen de conciencia. Divídese en dos momentos. El primero es el repaso de nuestra personalidad vital presente y pasada; es el momento de la objetividad, cuando nos consideramos a nosotros mismos, nuestra vida propia, como algo que existe ya en el mundo, como una realidad objetiva. Pero esta objetividad es muy particular y en cierto modo única; es una objetividad, por decirlo así, interna, inaccesible a otros cualesquiera que no seamos nosotros mismos. El segundo momento es la confrontación de esa nuestra personalidad objetiva con la personalidad propuesta, con la persona que quisiéramos haber sido y ser. Los dos momentos no son estrictamente sucesivos, sino más bien siempre simultáneos. En el ensimismamiento hacemos balance de nuestra vida hecha y, al mismo tiempo, componemos una vez más —mil veces más— el programa de nuestra vida por hacer. Por eso en la soledad recobramos, por decirlo así, fuerzas vitales, porque reavivamos nuestra ilusión al mismo tiempo que percibimos melancólicamente lo que en toda vida hay de íntimo fracaso. Esta confrontación entre la vida vivida y la vida proyectada nos pone en presencia absoluta de nuestra persona auténtica. Por eso decía que la soledad es la forma más perfecta de la vida privada. En la soledad, el acto del ensimismamiento nos sustrae totalmente a lo ajeno, a las convicciones y realidades sociales, comunes, y nos devuelve al puro yo.

El ejercicio propio de la soledad es, pues, la *confesión*. En la soledad descubrimos lo que somos y quiénes somos, porque confrontamos lo que hemos hecho con lo que quisimos y queremos hacer. La disconformidad entre la vida vivida y la vida proyectada constituye el *pecado*. El pecado es la traición que cometemos a nuestro ser auténtico. Mas para tener conciencia del pecado es preciso adquirir conciencia del ser que somos —en ambos sentidos de la palabra; el que ahora somos y el que queremos ser—. Para ello sirve el ensimismamiento en la soledad. Y el ejercicio, la práctica, por decirlo así, de la soledad consiste en ese decirse uno a sí mismo lo que es y lo que quiere ser: en la confesión. Ahora se comprende con claridad la diferencia que existe entre los tres ejercicios de la confianza, la confidencia y la confesión, que son las tres actualizaciones de la amistad, el amor y la soledad. Las tres consisten en una revelación del alma; pero en la confianza, el amigo hace al amigo la revelación de su alma para recibir apoyo y auxilio en la obra de su vida; en la confidencia, el amante hace al amado la revelación de su alma para fundir y confundir las dos vidas en una sola; y en la confesión, el solitario se hace a sí mismo revelación de su alma para dirigir su vida por el camino de la salvación.

Porque, en efecto, el fin de la soledad es propiamente la *salvación*. El concepto de salvación implica, sin duda, la idea de peligro y la

consiguiente superación de ese peligro. Salvarse es, pues, salvarse *de algo*. ¿De qué? Aquí tocamos a temas profundos y vastos. Sólo podemos dedicarles algunas insinuaciones. Nuestra vida humana se diferencia radicalmente de la animal en que la vida del hombre se la hace el hombre mismo, mientras que la vida animal es obra de la naturaleza. La vida del hombre se crea a sí misma; es labor del propio yo, de la persona. El hombre vive, en el pleno sentido de esta palabra: es dueño o, mejor dicho, autor de su propio destino; es libre. En cambio, el vivir animal es fundamentalmente pasivo: constituye la resultante de acciones naturales; en el animal se realiza un ser cuya esencia está prefijada, predeterminada. Esta diferencia podría expresarse diciendo que el hombre vive, mientras que el animal es vivido. También —y mejor aún— podía expresarse diciendo que el animal es naturaleza, mientras que el hombre es cultura (cultivo de sí mismo, ejecución de una esencia no prefijada por leyes naturales). Pues bien: la salvación es justamente la superación de la naturaleza en nosotros y fuera de nosotros. El peligro, cuya idea va implicada en el concepto de salvación; ese peligro del cual la salvación nos salva, es el peligro de “ser naturaleza”. El hombre se salva de ser naturaleza, de ser cosa, haciéndose persona, es decir, haciéndose por sí mismo su propio ser y esencia en vez de ejecutar, como el animal, un tipo de ser y esencia común, natural y general. Este esfuerzo por realizar sobre y con la naturaleza una esencia original, nueva, superior e irreducible a lo natural, constituye lo que llamamos cultura. Pero hay dos modos de salvación humana. Uno inferior y otro superior. El primero consiste en la acción colectiva de un grupo de hombres que conviven para salvarse; es decir, para no ser naturaleza, para hacerse un modo de vida propio, una cultura. Este primer modo de salvación forma para cada uno de nosotros la base indispensable; con él advenimos al mundo de lo humano y somos hombres; es decir, algo más que mera naturaleza. Eso que llamamos educación consiste en nuestra incorporación individual al mundo y cultura de un tiempo y de un lugar en la historia. Pero además de esa acesión a la cultura de nuestro tiempo y lugar; además de esa primera salvación, que nos introduce en la nueva dimensión de lo humano, de lo no-natural, hay una segunda y superior salvación, que es la nuestra, la propia e individualísima. En efecto: la cultura colectiva en que vivimos se construye como una especie de segunda naturaleza. Es, sin duda, salvación, superación de la naturaleza; pero para mantenerse y mantenernos colectivamente ha tenido, por decirlo así, que anquilosarse, convertirse en cosa, en sustantivo común. Constituye, pues, para cada uno la basa sobre la cual cada uno ha de trenzar la labor de su propia y original esencia y ha de ser quien es. He aquí la segunda salvación, la individual, la auténtica y suprema. La palabra hombre contiene un infinito de sentidos

posibles. Cada época y lugar realizan más o menos perfectamente, uno de esos sentidos posibles. Pero lo realizan típica, genéricamente. Cada individuo medio representa ese tipo de humanidad deseado en su tiempo y lugar. Pero dentro de esa esencia histórica del hombre en un tiempo y lugar determinados —esencia que necesariamente se halla en todos y cada uno de los convivientes— hay también un infinito de posibles variedades originales. Cada individuo realiza más o menos perfectamente una de esas infinitas variedades posibles. Y la salvación individual consiste precisamente en eso: en cumplir cada cual la línea de su destino auténtico, en ser quien radicalmente es, en seguir la llamada de su vocación profunda y ser fiel a su propia esencia, sobre la plataforma de la cultura es que ha crecido.

A la salvación sirve por modo eminente la soledad, cuyo ejercicio es la confesión y cuya condición es el ensimismamiento. La soledad activa, la que buscamos precisamente para salvarnos, para ser quienes de verdad somos, nos coloca inmediatamente en presencia de nuestra persona. En la soledad culmina la forma de vida que hemos llamado privada, porque en ella desaparece toda naturaleza, todo lo estático, lo mecánico, incluso esa segunda seudonaturaleza de lo social y colectivo, y nos descubrimos como lo que en último término somos: pura potencia de ser, pura actividad creadora, pura libertad.

LA INVASIÓN DE LO PÚBLICO EN LO PRIVADO

Entre los dos polos de la publicidad absoluta y de la absoluta soledad oscila, como hemos visto, nuestra vida. De suerte que cada individuo, como cada época, podrían muy bien definirse y caracterizarse según la proporción con que mezclan lo público y lo privado en su vida. Hay personas que viven casi totalmente en lo público; no tienen apenas vida privada, no tienen apenas personalidad propia: se alimentan de tópicos sociales; incluso en la soledad —de que consecuentemente huyen. Otras personas, por el contrario, recatan su ser íntimo, descubriéndolo tan sólo a muy pocos amigos, al amante, a sí mismos, en la confesión solitaria. De igual manera sucede en la historia. Existen épocas en donde la vida privada predomina o, por lo menos, se afirma con lozana energía. Otras épocas, en cambio, presencian una invasión de lo público en la vida privada, la cual entonces se debilita, reduce y refugia en muy pocos y muy pocas relaciones. Nuestro tiempo presente parece ser una de esas épocas en que lo público —lo común y colectivo, lo típico de la masa— se infiltra en *toda* la vida y anula o casi anula la forma privada del vivir. Sería interesante estudiar esos avances o invasiones de lo público en las relaciones privadas. ¿Qué efectos produce la creciente publicación

en las formas de la vida privada? Aventuraré con toda brevedad algunas consideraciones sobre este sugestivo tema.

Los efectos de la publicidad sobre la vida privada pueden, según creo, dividirse en dos grupos. Cuando la publicidad invade relaciones que son privadas por esencia; es decir, que no pueden por menos de ser privadas, las *falsifica*. Cuando la publicidad invade relaciones que son privadas de hecho, pero no por esencia, entonces las rompe y *anula*, convirtiéndolas en públicas. Hay, en efecto, relaciones como la amistad, el amor, la soledad, que no pueden por menos de ser privadas; son privadas por esencia, puesto que en ellas tiene que entrar indefectiblemente la plena y auténtica personalidad. Estas relaciones no puede la publicidad anularlas ni quebrantarlas. Pero puede infiltrarles el veneno de la falsificación. Esas relaciones subsistirán entonces, pero falsificadas, inauténticas, carcomidas por un íntimo engaño. Hay otras relaciones que son privadas, pero en las cuales la personalidad interna no entra en juego por necesidad esencial: el efecto que sobre éstas produce la publicación es entonces sencillamente el de excluir esa intervención de la personalidad y convertirlas en simple trato público. Muy interesante sería el estudio detenido de las relaciones antaño privadas, que la publicidad creciente de nuestro tiempo ha ido suprimiendo y convirtiendo en públicas. Con extremada brevedad señalaremos algunas que se destacan particularmente notorias. La mecanización completa de la industria ha estandarizado los objetos con que convivimos: trajes, muebles, libros, telas, imponiendo un tipo general que, para serlo, ha tenido que prescindir de toda accidentalidad peculiar y reducirse a la desnudez del esquema formal indispensable y común a todos. Ello tiene por consecuencia ineludible la estandarización también de los gustos y preferencias individuales. Tipificado el objeto, hase tipificado también la persona que lo usa. En este caso, la publicidad ha entrado en lo privado, haciéndolo estallar o metiendo en el hogar propio la plaza pública. Pero hay otro caso en que la publicación se verifica a la inversa, sacando lo privado de su recinto y recato para trasladarlo a la plaza pública. Tal sucede con el arte y con la vida llamada de sociedad. El museo es un ejemplo elocuente de publicación. Una porción de objetos, obras de arte, cuadros, estatuas, que tuvieron en principio su dueño, su persona, su recinto propio, que constituyeron antaño el ámbito peculiar de un ser viviente, quedan ahora expuestos a la mirada de todos; es decir, de nadie; quedan despersonalizados, descoyuntados de la vida auténtica. Los artistas ya no trabajan para una persona, sino para "cualquiera", y ofrecen en pública exposición sus obras para que las compre "cualquiera". Los músicos ya no ejecutan sus obras en la intimidad de un salón o de una corte, sino en inmensos *halls* de conciertos, adonde la masa acude imponiendo sus gustos mediocres y vulgares. Las diver-

siones sociales ya no se recatan en las salas o tertulias de las casas particulares, sino que se derraman públicamente en los grandes hoteles, en los salones de té, en los *dancings*, en los cafés. Y hasta se omite el símbolo de la presentación, que hoy es innecesaria ya para que un joven saque a bailar a una señorita. Innumerables actos y relaciones, que antes se verificaban en la clausura de lo privado, han sido, pues, trasladados al aire libre de lo público; es decir, han sido anulados como tales actos y relaciones de la vida privada.

Tres ejemplos muy característicos añadiré de esta conversión de relaciones privadas en públicas. El primero es la relación del patrono con el obrero. La evolución económica y social, que se comprende bajo el nombre de capitalismo, ha publicado este vínculo hasta convertirlo en mero contrato legal, en simple relación anónima. Es interesante en esto la evolución psíquica que ha sustituido, a los viejos términos de oficial, maestro, aprendiz y aun obrero, el término típicamente “público” de proletario. El segundo ejemplo, que es un caso particular del anterior, se refiere a la relación doméstica, empezando por la de los sirvientes con sus señores y acabando por la relación familiar entre padres, hijos y hermanos. Estas relaciones son ya “públicas” en algunos países y comienzan a serlo incluso en el nuestro. No creo que sea exagerado decir que, en las relaciones del hogar familiar, la publicidad está rápidamente eliminando la vinculación auténticamente personal y sustituyéndola por un ligamen de tipo más bien jurídico que viviente. Por último, el tercer ejemplo que quería aducir es el de la relación entre maestro y discípulo. Esta relación se ha convertido ya desde hace tiempo en un vínculo superficial, profesional y “público”. Entre el maestro y el discípulo no existe ya ese trato de mutuo “conocerse”, en que consiste esencialmente la vida privada. Empezó por la colectivización de la enseñanza. Y poco a poco el oleaje multitudinario ha ido también aquí desbordando los cauces de la convivencia integral para reducir el contacto a la pura transmisión del saber objetivo, sin la más mínima compenetración de almas —salvo excepciones sumamente raras, en donde la relación pierde más bien todo matiz magistral y desemboca francamente en la amistad.

La amistad, el amor y la soledad, formas radicales de la vida privada, no pueden ser suprimidas por la invasión de lo público. Pero pueden ser, en cambio, falseadas en su íntima estructura. Conservarán el mismo aspecto y apariencia; pero su meollo ya no será la auténtica inserción de las almas en el vínculo. No podemos extendernos en el análisis minucioso de esas mendaces formas de amistad, amor y soledad. Nos contentaremos con nombrar las alteraciones que la falsificación subrepticamente introduce en sus fines, sus condiciones y su ejercicio. El fin de la amistad, que es la colaboración vital de dos personas libres, se falsifica, convirtiéndose en tácito contrato; la confianza

se transforma en mueca audaz, que mal encubre la exigencia; el respeto se torna disfraz de la adulación, y la amistad, en conjunto, se hace "política". El fin del amor, que es la fusión de dos vidas en una sola, se falsifica, convirtiéndose en velo que oculta el afán de deleite; la confianza se transforma en cinismo, y la dilección, en máscara del capricho; y el amor, en conjunto, se hace "erotismo". El fin de la soledad, que es la salvación, la realización del yo auténtico, se falsifica, convirtiéndose en obstinación vana; la confesión se transforma en despecho, y el ensimismamiento, en resentimiento; y así, la falsificación de la soledad es el "aislamiento".

Terminamos. Las consecuencias que pueden derivarse de esta rápida consideración sobre la vida privada son numerosas e importantes. Queden reservadas a otros trabajos ulteriores. Señalaremos tan sólo el error de perspectiva que cometería quien juzgase de la vitalidad de una cultura por sus aspectos exteriores. La fuente creadora de la cultura humana hállase en el individuo viviente, en la soledad personal, en la vida privada. Las relaciones públicas son siempre relaciones de cosas y con cosas; son "naturaleza" o *quasi* naturaleza; es decir, algo que debe ser superado, so pena de estancamiento, que es siempre decadencia. El predominio de lo público, de lo común, de la masa significa predominio del obstáculo y retardamiento de la salvación. Y de nada sirven quejumbres sobre desigualdades y encendidas apelaciones a la justicia universal. Precisamente la ocupación política, que embarga harto exclusivamente al hombre de hoy, es síntoma inequívoco de un estado de ánimo bien peligroso: el ánimo de quienes lo esperan todo de fuera, en vez de querer vigorosamente una clara trayectoria personal. Pero lo colectivo, lo social, lo político, lo de todos y de nadie, lo público, en suma, no puede nunca ser fin en sí de nuestra actividad, sino sólo el medio y la base sobre la cual se alcen las vidas reales, que son las vidas individuales de cada uno. Cuando los hombres se cansen de vivir extravertidos y empiecen a reponer la publicidad al servicio de vida privada habrá empezado verdaderamente un periodo nuevo en nuestra historia.

UNA LECCIÓN DE PSICOLOGÍA

Señoras y señores:

La cariñosa insistencia de don José Germain me coloca en el trance de hablaros de psicología. Mas yo no soy psicólogo. No esperéis, pues, de mí que aumente en lo más mínimo vuestro caudal de conocimientos psicológicos, que yo para mí quisiera. Pero, entonces, ¿qué vengo yo a deciros? Simplemente vengo a formular ante vosotros una petición. Me arrogo por un instante la representación del público, de la masa lectora, que sigue con alguna atención los progresos de la psicología y me atrevo a someter a los maestros de esta ciencia el deseo mío, y seguramente de otros muchos aficionados, de que enderecen su estudio, acaso con más afán que hasta ahora, hacia ciertos problemas que la psicología moderna no suele abordar de frente y a fondo. Me refiero a los problemas de la auténtica y profunda intimidad del alma. En suma, yo solicito de los maestros algo más de atención para el estudio de lo que dentro del alma acontece.

Me diréis que eso precisamente es lo que hacen: estudian el alma por dentro. Psicología es ciencia del alma, de lo interior, de lo íntimo. Sin embargo, yo veo en el desarrollo de la psicología moderna y aun contemporánea una tendencia desgraciada a eludir el propio objeto que se trata de investigar. Las indagaciones psicológicas prefieren posarse en la vertiente del alma que mira hacia fuera y adherirse a los fenómenos psíquicos aislados o a grupos más o menos homogéneos de fenómenos psíquicos, en vez de orientarse hacia el ámbito interno del alma y hacia el mutuo comercio de las vivencias psíquicas en la unidad de la persona profunda. La psicología, por una parte, desmenuza la consistencia anímica en fenómenos diversos, los estudia uno por uno, a lo sumo agrupándolos en masas más o menos homogéneas. Esto es ya un falseamiento de la realidad psicológica, una materialización, una exteriorización de lo que en sí mismo es fluidez, compenetración, mutua referencia constante. Pero además, por otra parte, al desmenuzar de ese modo el alma en los llamados hechos de conciencia, la psicología extrae esos fenómenos particulares del ámbito interior, de la intimidad en que todos concurren, y los observa aislados, como ejemplares de especies psíquicas, como representantes de una fauna psicológica; la psicología clava en sus cartones de entomología las sensaciones, las representaciones, los conceptos, las ideas, los sentimientos, las emociones, los anhelos, los deseos, las repulsiones, las voluntades. Como si cada uno de estos hechos psíquicos tuviese una sustantividad

propia y pudiera ser observado independientemente y fuera del alma; como si el alma fuese tan sólo el ambiente neutro o medio general en que toda esa fauna conviviese; como si esos elementos psíquicos no formasen parte de un conjunto peculiar interno, y no estuviesen en un ámbito individual, organizado, perteneciente a un determinado y peculiarísimo yo, a una persona viva, real, con su intimidad propia.

El afán de lograr en la psicología los resultados objetivos, positivos, tangibles que logran las ciencias de la naturaleza, ha conducido a los psicólogos a desechar o por lo menos a mirar con recelo el método de la introspección. Han prestado los psicólogos oído a todas las críticas que de la introspección se han hecho por parte de los naturalistas: que su uso excluye la experimentación y la observación; que su ejercicio imposibilita la obtención de resultados objetivos y facilita en cambio las fantasías de una meditación hartamente personal; que su empleo elimina el uso de la medida y de la determinación cuantitativa precisa. Pero, sin que yo niegue el valor que los métodos experimentales tienen en la psicología, no puedo por menos de recordar que el método de las ciencias naturales está concebido y pensado para aplicarse a objetos que difieren radicalmente de los objetos estudiados por la psicología. La materia no tiene esa doble faz interior y exterior que tiene el alma. La materia no tiene intimidad y se deja cortar, dividir, clasificar, mover, sin que se altere por ello su esencia íntima, interioridad absoluta. No se puede entrar en ella desde fuera; hay que mirarla desde dentro. Entrar en el alma desde fuera será como abrir un agujero en su envoltura y sacar a la luz cruda lo que sólo existe y alienta en la penumbra de la propia conciencia. Por eso el método de introspección o contemplación interior es no ya conveniente, sino indispensable en la psicología. Toda buena psicología es un poco una confesión, y acaso el psicoanálisis de uno por sí mismo, el examen de conciencia represente en definitiva el método más propio y adecuado para el objeto de la ciencia psíquica. Yo echo de menos en la psicología tradicional algo de esta inspección del alma por sí misma y quisiera precisamente pedir a los maestros de la ciencia psíquica un poco más de atención al panorama de la interioridad, en su conjunto personal, porque creo que estos esfuerzos por sumergirse en el ámbito interno no pueden por menos de ser también fecundos para la labor especial de clasificación, descripción y regulación de los fenómenos psíquicos.

Porque una de las notas características de todo fenómeno psíquico es tener, como ya se ha dicho, dos caras o vertientes, una que mira hacia fuera y otra que mira hacia dentro. En una sensación, por ejemplo, hay en primer término la materia misma de la sensación, su cualidad: el calor, el sonido, la temperatura, el olor. Pero hay también la cara que mira hacia dentro, hay la sensación no como cualidad del

objeto, sino como vivencia del sujeto. El color blanco de esta pared es, por una parte, propiedad de la pared; pero, por otra parte, es algo que yo vivo, que yo siento, que está en el ámbito de mi conciencia, de mi alma. De igual manera acontece con una representación o con un recuerdo por ejemplo. Por un lado, la representación es representación de algo, de un espectáculo visto, de una música oída; pero, por otra parte, es también una vivencia en mi alma, un acontecimiento interior que está más o menos próximo al núcleo o centro íntimo de mi yo, en el que mi yo se interesa más o menos y al que concede más o menos atención, más o menos valor, atrayéndolo a sí o repeliéndolo de sí, conservándolo amorosamente ante sus ojos o expulsándolo violentamente de la conciencia. Así, en este ámbito interior del alma, en la vertiente que mira hacia dentro, los fenómenos psíquicos son harto distintos de lo que son si se los considera aisladamente y en su contenido objetivo. Buen ejemplo de lo que quiero decir son los actos de la voluntad o del deseo. En todo deseo (o, respectivamente, repulsión) hay un movimiento interior del alma que se refiere al objeto de una representación. El objeto de la representación pertenece todo él al mundo exterior. La representación misma hállase en la linde, en el límite entre lo exterior y lo interior; por un lado, mira al objeto a que se refiere; pero, por otro lado, ofrece al yo íntimo un estado psíquico, una base de emoción, una vivencia. Y de esta vivencia o hacia ella van y vienen las tensiones interiores del alma, contenidas en el ámbito estricto de la estricta intimidad. El conjunto llamado deseo transcurre, pues, en su mayor parte dentro de la cámara del alma; sólo sus últimas ramificaciones vienen a verter en el límite externo de la intimidad, allí donde la intimidad toma contacto con el mundo exterior. Y por esta razón es por lo que la psicología de la voluntad ha solido padecer de insuficiencia psicológica. Los psicólogos han investigado más bien los objetos de nuestros deseos que nuestro desear mismo; más bien la parte exterior del deseo que el deseo mismo; precisamente porque, en el deseo, lo propiamente interesante está dentro y no fuera y elude los métodos de observación externa y reclama el uso de la tan odiada introspección. Exceptúo de esta lamentación el excelente libro de Pfänder, *Fenomenología de la Voluntad*.

Y si los psicólogos consintiesen algunas veces en hacer un viaje de exploración por ese campo interior del alma, ¿qué verían en él? Brevemente voy a intentar describir, a grandes rasgos, lo que yo veo en el mío propio. No porque yo crea que lo que encuentre en mí sea precisamente lo que en todas las almas hay; sin duda puede acontecer primero que confunda yo lo mío individual con lo genérico de todas las almas; y segundo que yo mismo me engañe creyendo ver en mí lo que efectivamente no hay, o viceversa, no percibiendo lo que en realidad hay; pero esta autodescripción topográfica de un alma podía

acaso servir como de punto de partida para que vosotros hagáis, como yo, una inspección ocular en vuestras almas y comprobéis o rechacéis la inspección por mí dada.

Lo primero que encuentro es que el alma tiene, por decirlo así, *dimensiones*: anchura, altura y profundidad. Es como un espacio cerrado, dentro del cual van y vienen acontecimientos varios, que ocupan una parte del ámbito, que coexisten con otros acontecimientos, que a veces invaden todo el perímetro y otras veces se recluyen en pequeños rincones y las dimensiones del alma son precisas y personales, de suerte que habrá, sin duda, almas amplias, de gran cabida y otras más pequeñas, de menor volumen; pero en cada alma individual las dimensiones totales deben de ser relativamente poco variables. Es claro que a veces el alma se dilata y ensancha, se reduce y contrae; pero este acontece dentro de ciertos límites máximos y mínimos que muy posiblemente son caracaterísticos para cada persona individual.

En el ámbito del alma encuentro además un punto privilegiado, una especie de centro, en donde se halla propiamente el yo. El yo no es, pues, toda el alma, sino solamente el centro de la misma. Fuera del yo, pero dentro del ámbito del alma, discurren una voluntad de acontecimientos interiores que son míos, pero que no son mi yo. Mis sensaciones no son mi yo; mis emociones no son mi yo; mis recuerdos no son mi yo; mis deseos no son mi yo. Sino que sensaciones, emociones, recuerdos, deseos, son cosas que yo tengo, que están en mi alma y están en ella como mías, pero sin confundirse conmigo mismo, sin ocupar ése punto centro en donde está alojado mi yo estricto. Uno de los problemas que merecen estudio, en esta relación, es ese modo particular de ser mías esas sensaciones, esos recuerdos, etc., sin ser sin embargo yo. Estas vivencias están en mí y son vividas por mí de un modo propio e inenajenable; son mías exclusivamente. Pero no son yo ni yo soy ellas. Ocupan lugares del ámbito anímico más o menos alejados del yo, y yo las contemplo dentro de mí con notorios grados de objetividad, sin que por ello pueda, sin embargo, despojarlas de su relación conmigo, so pena de anularlas. Yo presencio, por decirlo así, lo que en mi alma acontece y siento que es mío todo eso que en mi alma presencio; pero también siento y conozco que eso que es mío y que está en mi alma no soy yo; pues yo trasciendo de todo ello, yo perduro cuando esos acontecimientos cesan y se desvanecen, yo subsisto cuando el recuerdo tal o la volición cual, han cesado de existir y, en general, yo no me confundo e identifico plenamente con ninguno de los sucesos que en mi alma se producen. La psicología ha oscilado repetidas veces entre los dos extremos opuestos, que consisten en confundir el yo con sus vivencias o en disolver el yo en las vivencias. Con dillac, por ejemplo, yerra cuando finge su famosa estatua inánime y

al infundirle la sensación de olor a rosa le hace decir “yo soy olor a rosa”. Pero también la psicología moderna yerra, a mi juicio, cuando se niega a reconocer al yo estricto, otra sustantividad que la de una síntesis o amasijo de todas las vivencias del alma. En la realidad que a mi autoobservación se ofrece, encuentro que las vivencias acontecen en el alma mía y son presenciadas y vividas por mi yo; pero no se confunden e identifican con éste.

En este ámbito limitado y de dimensiones relativamente fijas, que llamo mi alma y en donde el yo ocupa el punto centro, veo también que no percibo claramente los límites que lo circundan y que los acontecimientos anímicos vienen de regiones y van a regiones oscuras en las que permanecen sin que yo me de cuenta de ellos. Reconozco, pues, que los hechos del alma pueden hacerse inconscientes y luego tornar a ser consciente. Entre lo inconsciente, región oscura e invisible circundante, y lo consciente hay, pues, un trasiego de acontecimientos. Ciertos acontecimientos emergen de esa región oscura y se ofrecen claros a mi conciencia y otros se sumergen en esa región oscura y desaparecen de mi conciencia. Y aun dentro del ámbito mismo de lo patente y claro, veo que los acontecimientos psíquicos se mueven en direcciones diversas: unos vienen de la periferia al centro y se aproximan al yo estricto; otros nacen del centro y se alejan hacia la periferia; otros, en cambio, se fijan en un punto y permanecen en él como inmóvil, semejantes al modelo que el pintor contempla y dibuja en su cuadro.

Así, pues, los elementos generales que encuentro en el ámbito del alma son: sus dimensiones, su estructuración en un punto central y el yo, una periferia con planos más o menos próximos al centro, y, por último, los acontecimientos que en ese ámbito entran y salen y se mueven en variadas direcciones, con la peculiar nota de ser todos míos, sin confundirse, sin embargo, con mi auténtico yo.

Desde este punto de vista totalmente íntimo y descriptivo, cabría ahora hacer una como clasificación de los hechos anímicos según el plano o lugar que generalmente ocupen en el ámbito del alma. Hallaríamos entonces que las sensaciones se sitúan en el límite mismo del alma, en la periferia, allá donde el alma linda con el mundo exterior. Las sensaciones, en efecto, como ya hemos dicho, pertenecen, por una parte, a las cosas sentidas y, por otra parte, al alma que las siente. El color se halla en el objeto y, además, hacia dentro es el color para mí. El dolor se encuentra en el dedo y, además, por dentro es mi dolor, el dolor en mí. Por eso las sensaciones, siendo totalmente mías, son lo más alejado de mi yo que hay en el alma y constituyen, por decirlo así, el grupo de mis vivencias que se hallan en los planos más exocéntricos.

Casi en la misma región lejana colocaría yo después el triángulo

o la serie de los números primos; mis pensamientos son, sin duda, míos, pero mi interés al pensarlos no está en comprobar su pertenencia a mi alma, sino más bien en atender a su referencia al objeto. Por eso no los acerco a mi yo centro, sino que más bien los alejo de mí y los contemplo como a distancia, atendiendo principalmente a sus objetos ideales. Los sitúo, pues, también en la periferia del alma. Pero —y esto es particularmente digno de nota— no en la periferia horizontal, sino en la periferia, por decirlo así, cenital; mi mirada interior no se dirige hacia el horizonte en línea normal, sino oblicua, un poco hacia arriba, hacia el cenit. Y la razón de esta peculiar dirección es que los objetos del pensamiento no son objetos físicos, reales, que se hallen en el mundo sensible y perceptible, sino objetos teóricos, ideales, que no están situados en ninguna parte del espacio físico y que, por tanto, me abstengo de buscar en la realidad frontal de la percepción, desviando, por consiguiente, la mirada del alma hacia direcciones en donde no podré encontrar, metafísicamente hablando, ningún objeto sensible que perturbe mi meditación interior.

Así, pues, los planos más excéntricos del alma están ocupados por las sensaciones, las percepciones, las imágenes, los recuerdos, los pensamientos, que mi yo contempla sin duda como míos, pero más atento a sus objetos que a su vivencia de las sensaciones, las representaciones, los recuerdos, las imaginaciones concretas. Son éstas, las más de las veces, una como duplicación de las percepciones sensibles. En ellas la materia objetiva, externa, es aún muy considerable. Por eso se sitúan en el horizonte del alma, en la proximidad de las sensaciones, de las percepciones, allá donde el lugar mismo representa el mayor alejamiento con respecto al yo. Las representaciones, las imágenes, los recuerdos andan próximos al mundo exterior en donde se hallan sus objetos. Advienen a nuestra conciencia procedentes del inconsciente, pero al emerger en la conciencia, surgen desde luego lejanas, como el sol nace por el extremo oriente y se pone también en la lejanía.

Llegamos ahora a un grupo de vivencias cuya posición en el alma tiene algunos caracteres muy particulares. Me refiero a las vivencias intelectuales, a los pensamientos. Los pensamientos también son vivencias alejadas del yo, del punto central en el alma. Lo son porque, como las sensaciones, las percepciones y las imágenes, tienen una referencia muy estrecha con sus respectivos objetos. Los pensamientos son pensamientos de algo y en ellos lo que al yo le interesa, ante todo, no es la relación consigo, sino con esos objetos de que los pensamientos son pensamientos. O de otro modo dicho, en los pensamientos, el yo, aunque los conoce como suyos, busca más bien la referencia al objeto. Por eso los mantiene lejos de sí, en ámbitos extremos del alma. Cuando yo pienso en el triángulo o en la serie de los números primos, mis

pensamientos son, sin duda, míos, pero mi interés al pensarlos no está en comprobar su pertenencia a mi alma, sino más bien en atender a su referencia al objeto. Por eso no los acerco a mi yo centro, sino que más bien los alejo de mí y los contemplo como a distancia, atendiendo principalmente a sus objetos ideales. Los situó, pues, también en la periferia del alma. Pero —y esto es particularmente digno de nota— no en la periferia horizontal, sino en la periferia por decirlo así cenital; mi mirada interior no se dirige hacia el horizonte en línea normal, sino que oblicua, un poco hacia arriba, hacia el cenit. Y la razón de esta peculiar dirección es que los objetos del pensamiento no son objetos físicos, reales, que se hallen en el mundo sensible y perceptible, sino objetos teóricos, ideales, que no están situados en ninguna parte del espacio físico y que por tanto me abstengo de buscar en la realidad frontal de la percepción, desviando por consiguiente la mirada del alma hacia direcciones en donde no podré encontrar, metafísicamente hablando, ningún objeto sensible que perturbe mi meditación interior.

Así, pues, los planos más excéntricos del alma están ocupados por las sensaciones, las percepciones, las imágenes, los recuerdos, los pensamientos, que mi yo contempla sin duda como míos, pero más atento a sus objetos que a su vivencia personal. Si ahora nos acercamos algo más a las regiones centrales del alma, encontramos en ellas primeramente las emociones, los sentimientos. Estos fenómenos psíquicos gravitan francamente hacia el punto centro en donde se aloja el yo estricto. Sin duda tienen muchos, con su base, su causa, por decirlo así, en el grupo anterior de las vivencias objetivas; pero lo característico de los sentimientos y de las emociones es que, provocadas por sensaciones, percepciones, pensamientos, imágenes, desarrollan dentro, en la región céntrica del alma, una dilatación y conmoción amplísima que propende a ocupar todo el ámbito psíquico y a invadir el yo mismo. En este plano más céntrico del alma, sitúanse, pues, los fenómenos psíquicos, en los cuales ya tiene importancia capital el movimiento. Conviene, pues, que en este momento, distingamos los movimientos que en el alma pueden acontecer. Hallamos que ciertas vivencias realizan un movimiento centrípeto: arrancan de la periferia y se encaminan hacia el centro. Otras verifican un movimiento centrífugo: parten del centro o de una región próxima al centro y se enderezan hacia la periferia. Otras emergen del fondo, ascienden en sentido vertical y llegadas a las proximidades del centro son diversamente tratadas, unas veces incorporadas al yo y lanzadas luego en dirección centrífuga, otras veces reprimidas por el yo y devueltas al oscuro fondo inconsciente de donde proceden y otras veces, antes de llegar al yo, desviadas por éste en dirección hacia la periferia. Otras vivencias, por último, parecen como caídas del cielo; proceden de puntos cenitales del alma y descienden en nosotros como una especie de iluminación o de lluvia

benéfica. Pueden darse de todos estos momentos algunos ejemplos típicos. Así, las emociones causadas por percepciones sensibles, como el miedo, la ira, tienen de preferencia un movimiento centrípeto, aun cuando en el curso de su desarrollo pueden disparar también movimientos psíquicos centrífugos y aun conducir a la acción. La admiración, en cambio, es de tipo predominantemente centrífugo; la percepción del objeto admirado tira, por decirlo así, del alma hacia el lugar periférico en donde se encuentra la imagen del objeto y el yo se va hacia allá, hacia la cosa. Ciertos deseos se producen en sentido emergente; provocados por un recuerdo o una imagen, ascienden del fondo subconsciente y se instalan en la región central del alma; el yo no los hace suyos, los reprime y los devuelve al pozo oscuro de donde nacieron. A veces el yo está atento a otras vivencias y no puede reprimir el deseo emergente que, entonces, sin tomar el centro mismo del alma, se dispara a veces automáticamente, hacia su satisfacción casi inconsciente; tal sucede por ejemplo en la multitud de actos habituales que verificamos en movimiento de gran atención y concentración del yo. También ocurre que el yo no pueda vencer al deseo emergente aun cuando lo perciba en el alma y lo censure; pero el deseo en el alma es más fuerte o, mejor dicho, está más libre y se expande sin que el yo pueda reprimirlo y el yo entonces, a su pesar, consiente en que reciba satisfacción. Por último, las emociones religiosas nos ofrecen ejemplos típicos del movimiento que llamábamos cenital; ofrécese al alma frecuentemente como iluminaciones de lo alto, o como lluvias benéficas. Las expresiones con que los místicos manifiestan sus estados de ánimo confirman esta interpretación abundantemente. En general, la psicología de las emociones, del sentimiento religioso y de la voluntad son las que más han de habérselas con estos problemas del movimiento interno de las vivencias. En la región central del alma los acontecimientos son mucho más movedizos que en la periférica. Tienen importancia relevante no sólo los movimientos que las vivencias verifican, sino su posición con respecto al yo y también la cuantía del ámbito que ocupan. La vivencia sentimental y la volitiva propenden a llenar toda el alma; son fenómenos que tienen una gran capacidad de dilatación y sería posible clasificarlos según la cuantía de ámbito anímico que ocupan y según la cantidad de tiempo que duran. El éxtasis es sin duda muy expansible y llena casi por completo el alma; pero dura relativamente poco. Las emociones violentas, ira, miedo, perturban el escenario de la conciencia, hacen en él estragos, oscurecen la ansiedad normal del yo y paralizan su fuerza represiva; pero son también de breve duración. En cambio, la admiración, que es vivencia larga y persistente, se insinúa entre las demás vivencias actuales del alma, sin descomponer grandemente el ámbito psíquico.

La atención ocupa en esto un lugar excepcionalmente importante. Es una vivencia centrífuga; consiste en una reducción del campo visual del yo, que propende a aislar algún hecho psíquico, percepción, representación, pensamiento, para destacar en él la mayor posible cantidad de contenidos, concentrando su luz en lo atendido. Pero la atención no varía el ámbito del alma como el éxtasis religioso, ni tampoco lo desordena como la ira o el miedo, sino que lo conserva intacto, pero envolviendo lo que circunda al objeto atendido en una sombra o penumbra que hace resaltar por contraste los perfiles de lo atendido; o dicho de otro modo, hace retroceder a planos más remotos y oscuros lo no atendido, adelantando en cambio al primer plano lo atendido. La vivencia contraria de la atención es la distracción. Tampoco la distracción descompone el cuadro total del alma, pero contrariamente a lo que hace la atención, le quita los relieves, suprime la jerarquía de los distintos planos, reparte la luz por igual y consigue que nada en particular se destape, se imponga e inmovilice la visión interna.

Desde otro punto de vista puede también considerarse el panorama interior del alma. Es el del mayor o menor poder que el yo posea sobre las distintas vivencias. Ya de pasada hemos hablado de que el yo reprime a veces ciertos deseos y los devuelve al seno del inconsciente de donde salieron. Y cabe preguntarse: ¿a qué vivencias llega o no llega ese poderío del yo? ¿En qué cuantía? El yo no puede nada o muy poco sobre las sensaciones. Puede no atender a una sensación o percepción; pero no puede anularla, precisamente porque la percepción está tan adherida al objeto como al alma que la tiene. Yo puedo cerrar los ojos para no ver una cosa; pero la cosa sigue estando ahí, aunque yo no la vea y no puedo anular en mí la ciencia cierta de que la cosa sigue estando ahí, aunque yo haya cerrado los ojos para no verla. No puede destruir ni la imagen ni la cosa, ni mi conocimiento de que existe ante mí la cosa de que, aun cerrados los ojos, tengo la imagen. Lo mismo puede decirse de las representaciones y los pensamientos. Sus objetos son lo que son y mis pensamientos de estos objetos podrán sin duda ser falsos, erróneos; pero si yo los tengo por verdaderos, no puedo anularlos. Tan pronto como los conozco como falsos, los rectifico y en cierto modo anulo la falsedad. Pero siempre al dictado del defecto y sin que yo pueda a mi sabor transformarlos en lo que no son. En la periferia del alma hállanse, pues, las vivencias más rebeldes al poder del yo. Por eso son también las menos personales, las que menos definen la persona, las menos mías. Cuando nos adentramos en las regiones más centrales del ámbito interior, vamos llegando en cambio a esas vivencias movedizas y dinámicas, que ofrecen un carácter más personal y propio; son más dóciles a los mandamientos del yo. Así, el yo dispone de la atención con cierto margen de

latitud; manda en las emociones en un grado mayor que en las sensaciones y percepciones; vigila los deseos; en suma, administra y gobierna con relativa amplitud la región más próxima al punto central desde el cual otea el alma entera. En dos sentidos, sin embargo, tropieza el yo con imposibilidades en este gobierno de sus vivencias: primero, el yo es impotente en absoluto para crear vivencias; puede recordarlas y resentirlas; pero no puede hacerlas surgir de la nada. El yo no puede hacer que su alma sea más rica en emociones de lo que es, ni más abundante en percepciones, ni más sensible a estímulos. El yo se encuentra con un alma de tal o cual temple, índole, tamaño y dimensiones, como se encuentra con tal o cual cuerpo; y no le es posible cambiarla, hacerla más fecundada de lo que es, más sensible de lo que es, más amplia, más dura, más frecuente, más capaz de lo que es. En segundo lugar, el poder del yo tiene también un límite personalísimo en su facultad de represión. Puede reprimir hasta cierto punto nada más las vivencias que no quiere tener; pero en muchos casos ha de asistir impotente y aun desesperado al espectáculo de su propia alma, vencida por deseos y pasiones, que no se someten a la censura del yo.

En la psicología de la voluntad es donde más netamente se destaca la función represiva y optativa del yo. En este campo de los deseos y de las voliciones, el más céntrico sin duda del alma, mézclanse por lo general las vivencias. Los psicólogos no suelen hacer las puras distinciones necesarias para obtener un cuadro claro y preciso de los acontecimientos interiores. Debemos exceptuar el excelente libro de Pfänder *Fenomenología de la voluntad*, que ha dado una prueba notoria de la fecundidad que puede tener una investigación interna y descriptiva de los procesos en el ámbito del alma. Hay que distinguir ante todo el deseo y la volición. Y no considerar de ninguna manera que la volición sea un deseo victorioso en el pugilato de los deseos. Suele creerse que la voluntad no es sino la resultante de la lucha entre deseos. Suele describirse la cosa así: en el alma se ofrece la vivencia de un deseo. Si este deseo se halla solo, único, sin otro deseo que se le oponga, entonces el deseo solitario se convierte en volición, puesto que se realiza. Pero el caso más consciente es el de que dos o más deseos contrarios se disputen la preeminencia y entonces el más fuerte se convertirá en volición venciendo a los contrarios; y la volición no sería otra cosa que el deseo vencedor. Pero esta relación de los hechos es notoriamente falsa. El deseo, aunque triunfe y se realice, no se convierte por ello en voluntad, en volición. Existe entre el deseo y la volición una diferencia esencial, una diferencia de raíz que hace imposible que sólo por su prepotencia se convierta en deseo la volición. El deseo nace siempre en un punto del alma que no es el yo estricto y se desenvuelve sin tocar para nada al yo; su desenvolvimiento puede

ser imperioso y llegar hasta la realización y satisfacción, sin que en ningún momento se haya convertido el deseo en volición. El deseo se alimenta de sensaciones, de emociones, de esperanzas, de causas exclusivamente eficientes; pero carece siempre de un fundamento en el yo, carece de una base espiritual. En dos palabras voy a procurar explicar esto mejor. La diferencia entre el deseo y la voluntad es que el deseo tiene causa siempre. La voluntad, en cambio, tiene, además de causa, un motivo. El deseo no está motivado. La voluntad, sí. Y ¿qué es el motivo? No debe confundirse el motivo y la causa. La causa, causa, pero no justifica. El motivo, en cambio, puede no causar, pero siempre justifica. El deseo, para convertirse en voluntad, necesita, pues, obtener una justificación. Esta justificación sólo puede dársela el yo, que al justificar el deseo lo hace suyo, lo traslada al centro del alma, lo incluye en sí y lo hace actuar como voluntad. No quiere decir esto que una voluntad, es decir, un deseo justificado, sea realizado siempre. Puede quedar impotente, vencido por un deseo puro y simple, que obstaculiza la salida de la acción. Pero el yo en ningún caso aprueba y justifica ese deseo, aunque asiste impotente a su realización. En suma, los deseos luchan, sí, con solas las armas de su fuerza propia y el que vence, determina la acción. Las voluntades, en cambio, o voliciones son algo más que deseos; su motivación les da una base justificada, un fundamento, un sentido y esto es precisamente lo que las distingue de los deseos. Supongamos el caso ideal de un alma en la cual el yo tuviera siempre poder pleno sobre sus propias vivencias. En este caso los deseos que en dicha alma surgieran habrían de presentarse al yo y solicitar su conversión en voluntades, es decir, su justificación y sólo los que obtuvieran esta justificación, sólo los que recibieran una motivación se convertirían en voluntades y serían realizados. Los demás seguirían siendo meros deseos, sin obtener jamás realización porque no obtendrían jamás justificación. Pero este caso de un alma absolutamente domeñada por el yo, no existe; sólo podemos imaginarlo como caso límite ideal. En las almas reales los deseos no pasan todos por el trance de perder su justificación. Muchos saben que no han de obtenerla y ni siquiera la piden; no se acercan al yo-centro y se precipitan violentos hacia su satisfacción, para ver si por la violencia pueden lograrla. Y algunas veces la logran a pesar del yo, con enojo del yo. Los deseos excéntricos sin justificación en el yo son, podríamos decir, deseos en mí, pero no mis deseos: en cambio, los deseos arraigados en motivos, es decir, en el yo y en la justificación por el yo, son "mis voluntades". Pero no se crea que "mis voluntades" tienen, por serlo, más facilidad que los deseos para realizarse. Algunos se realizan, otros no; como los deseos. En suma, nuestra actividad no es nunca tal como nosotros quisiéramos que fuera. No somos nunca en realidad lo que nosotros mismos quisiéramos ser.

Y nuestra vida anímica, nuestra vida en general, no se verifica bajo el absoluto control de nuestro propio y auténtico yo. La lucha en nuestra vida está en esa pugna entre lo que de hecho hacemos y somos y lo que quisiéramos ser y hacer. Y hay sin duda quien asiste desesperado al espectáculo de su propia alma, impotente para dominarla, incapaz de dirigirla, y viendo trágicamente muertas sus voluntades auténticas, antes de nacer, en provecho de esos deseos rebeldes y ciegos al mandato del yo, de esos deseos que son como ajenos al mismo ser que los siente.

Esta distinción de los deseos y las voluntades nos pone en camino para lograr un atisbo de lo que es ese yo centro, ese yo auténtico, de que tanto venimos hablando y al que ahora debemos dedicar nuestra atención. Hemos dicho que en el ámbito del alma el yo ocupa sólo un punto, un centro y que los acontecimientos en el ámbito del alma son todos míos, pero no son mi yo. Mis emociones no son mi yo; mis pensamientos no son mi yo. Mis deseos no son mi yo. ¿Qué es entonces ese yo, que no se identifica con ninguna de mis vivencias? La distinción entre la voluntad y el deseo nos pone sobre la vía para describirlo. La voluntad se distingue del deseo por la motivación, por la justificación. He aquí, pues, lo que el yo hace; el yo contempla todo lo que sucede en el alma, el yo es conciencia, es el que toma la cuenta al alma; es el espíritu del alma; es el más íntimo tribunal ante el cual toda vivencia se presenta para ser juzgada y estimada. Es el que aprueba y censura, el que justifica y fundamenta o rechaza y niega. Y conste que no doy por de pronto a esta función valorativa del yo un sentido moral. No. No se trata del deber, ni del bien, ni del mal; se trata tan sólo de un como proyecto de vida y de ser que el yo tiene y que el yo propone al alma para que ésta lo realice. Pero luego el alma lo realiza o no lo realiza, según su índole natural, según sus fuerzas y capacidad, que no dependen del yo. El yo no es, pues, lo que efectivamente somos, sino lo que quisiéramos ser. Así como en un cuerpo débil, enclenque y enfermizo puede alojarse un alma de atleta, así también en un alma pacífica y lenta puede acaso alojarse un yo entusiasta y exaltado, que sufrirá una vida divorciada de su profundo ser; o, viceversa, puede suceder que un alma tormentosa y agitada esté rodeando un yo anheloso de pura paz. La desproporción entre lo que el yo quiere ser y los medios que el alma le ofrece para serlo, puede ser mayor o menor. Las mejor logradas son aquellas vidas rectilíneas y armoniosas en donde el alma da al yo medios para la realización de lo que el yo quisiera. El yo es, pues, un proyecto de vida, un sistema radical de preferencias, de valores; es una luz de espíritu que ha de habérselas primero con las realidades de una determinada índole anímica, luego con las contingencias de un cuerpo construido de tal o cual suerte y por último con los azares del ambiente físico e histó-

rico en que ha venido al mundo. Completa congruencia entre lo que el yo quisiera ser y lo que el alma y el cuerpo son efectivamente no creo que se dé jamás del todo, en ningún ejemplar de la especie humana; siempre hay discordia íntima, siempre descontento íntimo y el fanático precisamente nos aparece como la victoria primera de su propia necesidad.

Esa desarmonía radical que en las almas produce la impotencia relativa del yo sobre sus propias vivencias, en la causa del sentimiento básico de *culpabilidad* que embarga a todo hombre normal. El hombre de continuo se siente pecador. Hay en él, por una parte, cierto poderío del yo espíritu sobre las vivencias, poderío efectivo, que a cada paso se comprueba. Ese poderío efectivo hace nacer en su alma, la idea de que lo que es, lo es porque quiere, puesto que puede gobernar su interioridad. Mas, por otra parte, muchas veces, innumerables veces, el yo sucumbe y asiste impotente a la rebelión de los deseos. De aquí nace la idea de que puesto que a veces ha podido reprimirlos, es culpable cuando no los reprime y responsable interiormente de sí mismo. Y surge de esta suerte la concepción del pecado, de la culpa radical humana. La idea del pecado original existe en todas las religiones; constituye en realidad la base misma de todo sentimiento religioso; porque expresa netamente la angustia del hombre colocado ante la disyuntiva del querer impotente. Toda religiosidad es anhelo impetuoso de *salvación*; es decir, de adecuación ideal entre lo que queríamos ser y lo que somos. Es anhelo de bienaventuranza, es decir, de un estado psicológico armonioso en donde el yo-espíritu domina en absoluto, concuerda en absoluto con todo el tropel de las vivencias que surcan el alma. Y no sólo anhelo de bienaventuranza, sino esperanza cierta de lograrla, confianza ilimitada en días, certidumbre absoluta de que nuestra vida de continua culpa y pecado ha de transformarse, por sólo la virtud de nuestro querer, por sólo la contricción doliente, en vida perfecta y gloriosa.

Sólo dos cosas encuentro en que ese desequilibrio entre lo que es nuestra vida anímica y lo que querría ser nuestro yo, se reduce y se vence y se domina: la santidad y el amor. Pero son casos rarísimos y su psicología no puede estudiarse directamente por dentro, sino indirectamente por lo que de sí mismos dicen los pocos santos y los pocos enamorados que en el mundo han sido. La santidad es un estado total del alma; es decir, un estado que no ocupa una parte más o menos pequeña del ámbito anémico, sino que llena todo el ámbito y vierte sobre cuanto en el alma, acontece, su calor y su atmósfera. Así, en el alma del santo, nada queda ajeno y distante de la santidad; todas las vivencias, todas las sensaciones, todas las percepciones, los pensamientos, las emociones, los deseos, las voluntades, todos sin excepción, son también santos y nacen ya bañados en el licor de la santidad que ha

inundado el alma entera. Y el santo goza auténticamente de la presencia de Dios, siente a Dios dentro de él, justamente porque no encuentra en su alma ese desequilibrio normal del hombre pecador. Todo le aparece, en sí mismo y fuera de sí mismo, como flotando en eternidad. "Sentimos y experimentamos —dice Espinosa, santo sin religión positiva— que somos eternos." Y nuestra mística de Ávila, la más auténtica alma santa de nuestra stirpe hispana, la grande, la sublime madre Teresa de Jesús, dice a sus monjas "Hijas mías, en los cacharros está el Señor". En la santidad el alma entera está como bañada en Dios y nada acontece en ella que descomponga la unidad atmosférica establecida. Ni siquiera percibe el santo como un hiato o separación abismal la frontera que separa esta vida de la otra vida eterna. El santo, puesto que lo tiene todo, nada desea ya, y la rebelión de los deseos contra el yo espíritu no puede acontecer en su alma, simplemente porque es un alma toda hecha de logros y por lo tanto limpia de todo anhelo, de todo afán, de toda esperanza o temor.

También el amor es un estado total del alma, es decir, un estado que no se inicia en un punto del ámbito anímico para dilatarse más o menos y recorrer una u otra trayectoria, sino un estado que sobreviene en el alma entera, lo mismo en el yo que en los deseos, en los sentimientos, en las representaciones, en las sensaciones. El amor consiste esencialmente en una estructuración total del alma, por la cual ésta, sin perder nada de su riqueza, se organiza en planos jerarquizados en los cuales los elementos psíquicos, las vivencias, se distribuyen según el orden de los valores típicamente amorosos. Quiero decir lo siguiente: el amor lejos de ser, como suele decirse, ciego, es por el contrario una exaltación de clarividencia, una percepción agudizada de todo cuanto hay de valioso en el sujeto amado y en torno del objeto amado. En este sentido el amor tiene cierta semejanza con la atención. Así como la atención destaca en sus más nimios detalles el contenido del objeto atendido, así también el amor proyecta sobre el objeto amado tan intensa luz y tan clarividente escrutamiento, que salen a la vista del amante multitud de perfecciones inéditas del amado; y no perfecciones enseñadas y proyectadas erróneamente en el amado, sino perfecciones auténticas y reales, que el amado haría, pero que nada penetró y ha conocido como el amante, porque nadie como el amante tiene esa afinidad de visión para lo excelso del amado. El amor no falsea, pues, el cuadro de la realidad, pero sí lo distribuye y organiza de modo que las perfecciones, los lados valiosos, se destacan en primer término, quedando relegados al fondo los defectos y las máculas. Ahora bien, como no hay elemento alguno de realidad, por pequeño que sea, que no tenga junto al defecto censurable alguna cualidad plausible y excelsa, no hay tampoco, en todo el panorama anímico que se ofrece a la atención del amante, región alguna en donde la vi-

sión amorosa no pueda fijarse en algo positivamente valioso. Pero esas perfecciones que el amante no finge, sino que percibe realmente en el amado porque en él efectivamente están, no las percibe en cambio la persona indiferente, porque la indiferencia la ciega relativamente justo para aquello para lo cual el amor da clarividencia. Yo diría, pues, justamente lo contrario de lo que suele decirse: que el amor es clarividente y la indiferencia es ciega. Como a su vez el odio es clarividente para los efectivos defectos. Por eso el amor y el odio andan próximos. Pero el odio es siempre o casi siempre una actitud pasajera y parcial, porque el yo espíritu se niega generalmente a adoptarla y a lo sumo la tolera, la afronta en el recto periférico del alma. El amor en cambio se convierte en seguida en actitud o estado total del alma, porque el yo espíritu lo aprueba y justifica siempre, se identifica con él y entonces el alma se organiza toda ella alegremente, bajo el signo del amor. Una vez así organizada el alma, ya todo en ella transcurre sin choques ni desarmonías, porque todo cuando nace y prolifera en el ámbito psíquico va entonces movido y guiado por la estructura total y transcurre dentro del sistema organizado. Los deseos rebeldes o no se producen o por sí mismos desaparecen al tropezar con la hostilidad no sólo del yo-espíritu, sino de todo el campo del alma.

Y el amante vive en una especie de beatitud perfecta, precisamente porque la unidad que el amor ha dado a su alma la pone a salvo del trágico dualismo contradictorio que en el alma normal coloca a los deseos frente al yo espíritu. Para el santo y para el amante pierde importancia y valor todo lo que no esté de lleno en su amor o en su santidad. Por eso el santo y el amante consiguen una adecuación perfecta del yo espíritu con el resto del alma y desconocen la trágica dualidad del hombre corriente, en quien la vida interior se escinde en dos partes distintas, la efectiva y real y la que el yo espíritu quisiera imponer, sin conseguirlo.

Pero, repito, el amor y la santidad son casos extraordinariamente excepcionales. La humanidad los mira con admiración y respeto, porque en ellos encuentra resuelto naturalmente lo que cada hombre lucha por resolver, sin lograrlo. Para los más de los hombres la vida anímica es una constante lucha, con frecuentes derrotas y escasas victorias. En el ámbito de nuestra alma, envuelto a su vez por las constricciones de nuestro cuerpo, presencia el yo, el espíritu, las evoluciones y movimientos de la realidad psíquica interior; quisiera en todo momento dominar, guiar, contener o acelerar esos movimientos, esas evoluciones. Pero sólo en cuantía muy pequeña lo puedo conseguir; y conforme los años se enhebran en el hilo de la vida, nuestro nostálgico malestar interior se va acentuando. No somos lo que quisiéramos ser; no hemos sido lo que quisiéramos haber sido y la convicción del irremediable fracaso se apodera entonces de nosotros y no nos deja

otra esperanza que la de un poder supremo, absoluto y benéfico, que recomponga en la eternidad el equilibrio quebrantado en el presente.

He expuesto, señoras y señores, como prometí, lo que veo en el panorama interior del alma, la distribución de los planos, las funciones de las distintas partes, los movimientos que las vivencias verifican en el ámbito interior. Mas no lo hago, ni mucho menos, con el ánimo de un especialista en psicología, sino enteramente como profano que soy y tan sólo para proporcionar a los peritos una especie de documento que quizá le ofrezca algún detalle digno de estudio o de nota. Y sobre todo quisiera proclamar aquí el derecho a que en cuestiones de psicología sean oídos también los profanos. Porque si la psicología es la ciencia del alma y el alma sólo cada cual la conoce por sí mismo y en sí mismo, han de aceptar los psicólogos con prontitud, sin duda, cuanto de buena fe y con sinceridad cada cual cuente de lo que en sí mismo haya visto.

He aquí mi *test*. Archívese junto a otros y sigan los especialistas su labor.

Conferencia pronunciada en la Sociedad Española
de Psicología en fecha desconocida.

UNA LECCIÓN DE METAFÍSICA

LA VIDA HUMANA SE HACE A SÍ MISMA

Nuestra vida, esa vida nuestra a que aludo, no es, pues, la vida biológica de nuestro cuerpo, de nuestros órganos, reflejos e instintos, sino la vida de que nos damos cuenta al vivir; es lo que hacemos, lo que nos pasa, lo que queremos hacer, lo que queremos ser, esa vida nuestra que podría al cabo de ella referirse, narrarse en una biografía. Y esa vida nuestra tiene esto de particular: que la hacemos nosotros. No la hace la naturaleza biológica en nuestro cuerpo, sino que la estamos haciendo nosotros mismos en cada instante. No está prefijada por ninguna ley física, sino que es elaborada minuto tras minuto por nuestra propia acción. Nuestra vida es un constante hacerse a sí misma.

CIRCUNSTANCIA Y RESOLUCIÓN INELUDIBLE

Pero la vida la hacemos en las cosas y con las cosas. Vivir es hallarnos entre cosas que nos circundan, encontrarnos en una circunstancia, es estar aquí, ir allá, quitar, poner, sembrar, cosechar, hablar con otros hombres; es amar, odiar, huir. En suma, es habérselas con las cosas y en las cosas, es tratar con la circunstancia que nos rodea. Este trato, empero, consiste siempre en hacer nosotros algo dentro del mundo de cosas con el cual vivimos. Hacer ora esto, ora lo otro. Es decir: que en cada instante tenemos que resolver lo que vamos a hacer, tenemos que decidarnos por una u otra acción. Y cada resolución que tomamos —y las tomamos constante y sucesivamente— llena nuestra vida. Nuestra vida la hacemos, pues, constante y sucesivamente, en cada momento, al tomar una u otra resolución. Es ineludible el tomarla. No cabe abstención. Abstenerse de hacer es idéntico a abstenerse de vivir. El suicidio es también una resolución que tomamos y con la cual hacemos —o mejor dicho— acabamos activamente nuestra propia vida.

INTRANSFERIBLE RESOLUCIÓN

Nuestras resoluciones no son sólo ineludibles, sino también intransferibles, personalísimas. Nadie puede tomar por mí la resolución en que mi vida consiste. Pues aunque yo quisiera entregar la dirección constante de mi vida a otra persona, no podría hacerlo, porque ya el hacer esa entrega sería tomar una resolución propia y hacer yo mismo

mi vida, al entregarme así a otro Y en cada instante este otro tendría que decirme: haz esto, haz lo otro; pero en cada instante sería yo mismo el que tendría que resolver reiteradamente hacer esto que se me ha dicho, es decir, tomar, al fin, por mí mismo la resolución. Tal es la condición de la vida humana, que, al fin y al cabo, siempre es propia, única e intransferible. Por la razón que antes enunciábamos de que se percata de sí misma. El animal, en cambio, no toma propiamente resoluciones, porque ante la circunstancias no se sabe a sí mismo como optante. Es el instinto, el reflejo, la función fisiológica, la que opta y resuelve por él. Por eso decíamos antes que el animal no vive, sino que es vivido. Al animal la naturaleza le da su vida hecha. En cambio, el hombre es el único ser que vive su vida, es decir, se la hace.

PERPLEJIDAD

Así, pues, nuestra vida es un habérselas con las cosas de nuestro contorno; hacer algo con ellas y en ellas. Pero es el caso que esa acción con las cosas, ese trato con las cosas, nos plantea problemas. ¡Ah!, si las cosas con que vivimos fuesen siempre y absolutamente dóciles a nuestra acción, entonces propiamente nuestra vida no sería un hacer. No tendríamos que hacer nada para vivir. En realidad nuestra vida no sería vida, sino algo así como la eternidad de Dios. Unas cosas absolutamente y siempre dóciles a nuestra acción, no exigirían de nuestra parte acción alguna. Acción supone pasión, resistencia. Las cosas resisten en efecto. Son indóciles a nuestra actividad. Las cosas nos fallan. El sol se pone y nos deja a oscuras. Hay que hacer algo para tener luz. La luz se apaga. Hay que hacer algo para conservarla. El frío invade nuestro cuerpo. Hay que hacer algo para conservar el calor. La rueda del carro se rompe. Hay que hacer algo para recomponerla. Y ¿qué hacer? Las resistencias, las fallas de las cosas sumen nuestra vida en perplejidad. Perplejo está quien no sabe qué hacer y tiene necesariamente que hacer algo. El hombre se halla perplejo ante las fallas y resistencia de las cosas. El hombre necesita saber a qué atenerse. Su perplejidad se produce porque necesita saber lo que no sabe: lo que sean las cosas. Y así la inevitable e intransferible resolución que ha de tomar le plantea también inevitablemente el problema: ¿qué es esta cosa y aquella cosa? ¿Qué son las cosas? El hacer, que es nuestra vida, reclama, exige un conocer, esto es, un indagar lo que las cosas son. Para poder tratar con las cosas que nos rodean y que ofrecen resistencia a nuestra acción, necesitamos imprescindiblemente formarnos un pensamiento de lo que esas cosas son; necesitamos conocer la esencia de las cosas.

CONOCIMIENTO Y ESTIMACIÓN

El conocimiento es, pues, una actividad radical de la vida humana. El hombre no se lanza a la investigación del ser de las cosas por ningún motivo accidental o periférico, sino porque la vida, nuestra vida misma tiene que ser, en sus más profundas dimensiones, actividad investigadora. El hombre no inquiere lo que las cosas son ni por capricho extraño, ni por azar, ni por afición o curiosidad o por hacer con ello ejercicios espirituales. El hombre busca el ser de las cosas porque absolutamente lo necesita. Lo necesita para vivir, es decir, para actuar sobre las cosas, para habérselas con las cosas, manejarlas y afirmarse ante ellas y con ellas. El ejercicio de la inteligencia en el hombre, el funcionamiento de la facultad de pensar en el hombre es primaria y fundamental necesidad. No es lujo. Es estricta necesidad. Porque si vivir es hacer algo con las cosas, resulta claro que no podríamos hacer con las cosas nada, no podríamos actuar, esto es, vivir, si no nos formamos ciertas convicciones acerca de lo que las cosas sean, si no ejercitamos nuestra facultad de conocer, nuestro pensamiento. Todas las actividades que llenan la vida suponen, pues, primariamente esta actividad fundamental de pensar, de inquirir lo que las cosas son.

ESTIMAR

Y suponen también la actividad primaria de estimar las cosas, es decir, de preferir unas a otras y de tomar nuestras resoluciones en vista de tales preferencias. Nuestra vida es nuestra no sólo porque nosotros la hacemos en cada instante, sino también y sobre todo porque la anticipamos en cada instante. El presente de nuestra vida es preformación del futuro, es voluntad que elige el futuro. Ante las múltiples posibilidades que la circunstancia nos presenta, elegimos una. Y la elegimos porque la preferimos, es decir, porque en ella vemos prefijada la acción que va a ser nuestra acción. Nuestro ser propio es más bien el que queremos ser que el que somos. El ser más auténtico del hombre es su futuro, su ilusión. lo que quiere, lo que sueña. Ese “querer ser” es el resorte más poderoso de la energía vital. Por eso cuando falta o se aminora en un hombre su capacidad de ensueño y de ilusión, cuando llega el momento en que el hombre ya no ve ante sí su vida como un programa apetitoso, atractivo, entonces ha comenzado su labor la muerte. Lentamente la muerte se apodera de nosotros por reducción de los horizontes en que se dibuja el futuro.

Conocer y estimar, pensar lo que las cosas sean y preferir lo que en ellas valga son, pues, actividades radicales de nuestra vida. No son superestructuras; no son adiciones, sino radicales necesidades. ¿Qué son las cosas? ¿Qué valen las cosas? Sin una convicción personal pro-

pia sobre el ser y el valor de las cosas no podríamos, no podemos vivir. Por eso digo que todo ser humano, puesto que vive, hace forzosamente, necesariamente filosofía. Veémoslo ahora más al detalle.

EL SACERDOTE DE NEMI

Nuestra situación es en cierto modo parecida a la del sacerdote de Nemi. En las proximidades de la Roma antigua, a orillas del lago de Nemi, había un templo cuyo sacerdote gozaba de grandes y apetecibles preeminencias. Este sacerdote, empero, vivía necesariamente en perpetua angustia y sobresalto. Porque su cargo estaba vinculado a su vida. Y su vida estaba ofrecida al primero que por sorpresa, a traición o abiertamente, la atacase y arrebatase. El matador ocupaba automáticamente el cargo sacerdotal. Así el sacerdote de Nemi tenía que vivir en constante cautela y vigilancia, tenía que espiar por doquiera la llegada del agresor astuto u osado; tenía que prever todas las contingencias, imaginar todas las agresiones posibles para afrontarlas con ventaja. Necesitaba, en suma, para no perecer en seguida, orientar sus actividades en vista del peligro inminente en que de continuo vivía.

También nuestra vida —que es trato con las cosas— nos obliga a orientar nuestra actividad en vista del constante peligro en que se mueve. Para vivir con alguna tranquilidad necesitamos saber a qué atenernos acerca de las cosas. Necesitamos orientarnos en la muchedumbre de las cosas. Necesitamos una brújula que nos señale el norte.

Porque en nuestra vida están las cosas y las cosas nos resisten y nos fallan. Es preciso, pues, preguntarnos: ¿qué son las cosas? ¿Qué es esta tierra en que nos sostenemos? ¿Qué es este sol que nos ilumina? Y notad que si en la vida nuestra están las cosas, en cambio, no está eso que buscamos tras ellas, eso que llamamos su ser, eso a que aludimos y que deseamos tener, pero no tenemos, cuando decimos: ¿qué es el sol? ¿Qué es la tierra?

PENSAMIENTO AUTÉNTICO E INAUTÉNTICO

Ahora bien, a esas preguntas —que inevitablemente requieren respuesta— puede haber dos fuentes de contestación. O nos contestamos nosotros mismos o nos contestan los otros hombres. Para contestarnos nosotros mismos necesitamos indagar, buscar, pensar. A esta actividad llamamos conocer. Las contestaciones así obtenidas, por el esfuerzo propio de pensamiento, serán buenas o malas, verdaderas o erróneas; pero son auténticas. Las hemos hallado nosotros mismos, después de haberlas buscado nosotros mismos, después de haber formulado nosotros mismos en la soledad de nuestra vida la pregunta angustiosa en que se condensa la radical perplejidad del vivir. Pero tam-

bién podemos recibir de fuera la contestación apetecida. Otros hombres han pensado ya sobre esa pregunta y han formulado una teoría consistente, sólida, que se transmite de unos a otros y de padres a hijos y de maestros a discípulos. Cuando nosotros hemos venido al mundo, encontramos en nuestra vida no sólo las cosas, sino todo un sistema de respuestas ya hechas a las preguntas acerca de lo que las cosas son. Encontramos en nuestra vida, como elemento de nuestra vida, una cultura tradicional. Tradicional significa que se transmite así de uno a otro. Esas respuestas tradicionales a nuestras preguntas pueden ser por nosotros simplemente recibidas y aceptadas. Entonces el conocimiento que adquirimos no es nuestro, no es fruto de nuestro propio pensamiento. Es ajeno; es mostrenco; es de todos y de nadie; es propiamente inauténtico.

Pero también podemos no contentarnos con recibir ese conocimiento tradicional, sino repensarlo por nuestra propia cuenta, recrearlo, producirlo de nuevo en nosotros, exactamente como si lo hubiésemos conquistado nosotros por vez primera. Autenticidad del pensamiento no quiere decir originalidad. Muchas veces, al contrario, un prurito anormal de singularidad, de originalidad, puede inducirnos a ser infieles a nuestro propio pensamiento y por afán de evitar la coincidencia con el pensamiento ajeno, por pecado de soberbia, hacernos caer en el pecado de insinceridad. Dos pecados graves que muchas veces minan y corrompen las más felices y hermosas inteligencias.

Pero ya sea que aceptemos la tradición —repensándola o no— o ya que nosotros mismos nos forjemos las contestaciones a las preguntas radicales, es el caso que siempre, inevitablemente, es necesaria en nuestra vida una orientación sobre el ser y el valor de las cosas. Y a esa orientación radical es precisamente a la que llamamos filosofía.

LAS CIENCIAS PARTICULARES

Esa orientación radical de la vida no pueden dárnosla ni la religión, ni las ciencias particulares. La religión —vamos a verlo— nos orienta por medio de la fe. Las ciencias, por su parte, nos proporcionan orientaciones parciales, insuficientes, que suponen precisamente la orientación total, plena, radical, la filosofía.

¿Qué son las ciencias particulares? Las ciencias particulares se constituyen en el esfuerzo del pensamiento por contestar a las preguntas vitales: ¿Qué es esta cosa? ¿Qué es aquella cosa? La óptica contesta a la pregunta: ¿qué es la luz? La física, en general, contesta a la pregunta: ¿Qué es la materia? Las ciencias particulares son, pues, en efecto, una orientación de la vida. Pero son una orientación parcial: enderezan su actividad cognoscitiva a una parte de las cosas, a la materia por ejemplo, como la física; a la forma de las cosas, como la

matemática; al funcionamiento de los cuerpos vivos, como la biología. Las ciencias particulares recortan en el mundo de las cosas unos sectores definidos y a ellos aplican los métodos de investigación. Desentrañan el enigma por secciones y cada sección se aísla con respecto a las demás en completa separación. Así resulta que el científico tiene que tomar de prestado las orientaciones vitales en los sectores que no son el suyo propio. Y ha de tomar asimismo de prestado la orientación total, radical, que ni buscan en su ciencia ni su ciencia puede darle.

IMPOSIBLE: CIENCIAS COMO FILOSOFÍA

El auge maravilloso de las ciencias particulares en el siglo pasado y presente hizo concebir a algunos la esperanza de que el pensamiento parcial de los científicos pudiera sustituir a la filosofía. O que el pensamiento parcial de los científicos pudiera proporcionar al hombre la orientación radical que la filosofía representa. Pero estas esperanzas no podían realizarse. El hombre no puede vivir sin filosofía, sin una orientación radical en la vida. Y esa radical orientación no pueden dársela las ciencias particulares. Porque una orientación radical significa fundamentalmente que ha de ser total, integral. No puede dejar ningún cabo suelto, no puede dejar nada sin dar razón de ello. Radical orientación significa base primaria, fundamento primario que no necesite de otro fundamento más profundo. Ahora bien, ni las ciencias una por una nos dan esa fundamentación primaria de las cosas, ni las ciencias en su conjunto nos la dan tampoco. No nos la dan en particular, porque cada una se apoya en otras y otras. La astronomía se apoya en las matemáticas y en la astronomía la física. Todas entre sí se sostienen y no hay ninguna que sea el puro sostén de las demás. Las ciencias particulares constituyen una mutualidad de apoyo; pero que está como flotando en el piélago de la cuestión radical, que ninguna ciencia acomete ni puede acometer. Porque el método típico de la ciencia es justamente una descomposición de las cosas y un establecer entre ellas relaciones. Consiste el método de las ciencias en dividir las cosas en series de problemas y esa división en series parciales es por esencia misma contraria a lo que radicalmente demanda la vida. Nuestra vida no aquietta su inquietud, no calma su perplejidad con las ciencias, porque las ciencias desmenuzan el gran problema que la vida quiere ver resuelto y aplazan, por decirlo así, "ad calendas graecas" la orientación radical sustituyéndola por orientaciones parciales. Por eso la ciencia no es ni puede ser nunca filosofía. Por eso también la filosofía no es, ni ha sido, ni será nunca ciencia. La ciencia es una ocupación parcial; por eso es ocupación de algunos hombres. En cambio, la filosofía es una orientación total, radical. Por eso es ocupación de todo hombre. Puede un hombre vivir

sin ser científico; no puede vivir sin ser filósofo —bueno o malo, auténtico o inauténtico—. El científico es siempre, además de científico, filósofo. Porque la ciencia no le contesta nunca a lo último y más profundo, que desea, que necesita imprescindiblemente averiguar.

La vida —como hemos visto— es un continuo hacer, una actividad incesante, un constante resolver por algo y para algo. Para hacer algo con una cosa en particular necesito un *mínimum* de teoría de esa cosa. Necesito hacerme una idea de lo que esa cosa es. Pero la vida es quehacer no con esta cosa en particular o con aquélla, sino con todo el mundo de las cosas, con la integridad de la circunstancia en que vivir. Así, pues, la vida, toda vida exige imperiosamente un *mínimo* de teoría sobre el ser de las cosas en general, una orientación total, radical en el mundo y sobre el mundo de las cosas. Exige filosofía; que las ciencias no son. El ser de una cosa se enlaza irremisiblemente con el ser de las otras cosas. De suerte que mi orientación no será radical si es sólo la posesión del ser de una o varias cosas.

RELIGIÓN

Pero acaso se diga entonces que esa orientación radical, si no nos la proporcionan las actividades científicas, nos la da la religión. Pero tampoco la religión puede desempeñar la función de la filosofía. Porque otra condición esencial de la orientación radical, que busca la filosofía, es ser racional. ¿qué quiere decir esto? ¿Qué quiere decir racional? La razón no es otra cosa que el pensamiento evidente o, mejor dicho, la propensión que me mueve a aceptar los pensamientos evidentes. Ahora bien, la religión nace precisamente de algo en nosotros que no es pensamiento evidente, que no es razón. En la angustia, en la perplejidad de la vida, cuando nos sentimos naufragando entre las cosas de nuestro contorno, cuando las cosas, resistiéndonos y fallando a nuestra acción nos plantean su problema, su enigma, nosotros buscamos tras ellas el ser de ellas, el ser de las cosas y construimos nuestras convicciones radicales, nuestra filosofía con el esfuerzo activo de pensamientos, que vamos aceptando o rechazando según se nos ofrezcan o no con evidencia irresistible. La filosofía construye razones de las cosas. Da razón de ellas. Una de las reglas del método de Descartes expresa clarísimamente esta exigencia fundamental del pensamiento racional: “No tener jamás por verdadera una cosa, como no sepa yo con evidencia que lo es”. Así, la filosofía busca la orientación radical de la vida con razones y por razones. Exige un rigor máximo, un rigor aparentemente exagerado, llevado al más sutil extremo de exigencia descontentadiza. No pasa por nada oscuro, nada turbio. Precisamente porque busca la orientación radical; y cualquier oscuridad, cualquier pensamiento no plenamente evidente ocultaría a su vez en su seno la

manquedad del saber, la falta de saber y, por consiguiente, la necesidad de más honda inquisición. La filosofía es por ello incesante búsqueda de lo que no tenemos y necesitamos tener. Esa exigencia primaria de absoluta evidencia, única que puede aplacar la perplejidad de la vida, esa exigencia de absoluta razón, de racionalidad total caracteriza, pues, inequívocamente la orientación radical, la filosofía.

Pero la religión precisamente no da razones, sino que apela a la fe, al sentimiento, a anticipaciones no fundadas en evidencias rigurosas. Perdido el hombre en el piélago de la vida, siente esa su pérdida, su naufragio irremediable, como una absoluta pequeñez, una total e incondicional dependencia. Percibe con punzante, con agudísima sensación la manquedad de su hacer, la falta radical de su hacer en la vida, y ese sentimiento agudísimo de insuficiencia le lleva a salirse violentamente, sentimentalmente, como en sueño, de la vida en que vive. Entonces topa con Dios. El hombre encuentra a Dios sin buscarlo. Precisamente lo encuentra cuando, en el abatimiento de su fracaso vital, renuncia a perseguir las evidencias del pensamiento y se entrega a la sensación al sentimiento, a la fe. Y todo resulta entonces fácil y consolador. Evadido del mundo, no constreñido ya por las exigencias de la razón, de la evidencia, el hombre se acoge a Dios. La religión es la negación de la vida. Mas como la vida no puede ser negada, puesto que es la realidad más evidente y primaria, la religión acude para negarla a lo contrario justamente de la evidencia racional; acude a la fe, al sentimiento, a la creencia sin razones.

Hay una frase de Pascal que ilumina muy bien este proceso sentimental de la fe religiosa. "Mon Dieu —dice Pascal, dirigiéndose a Dios— je ne vous chercherais pas, si je ne vous avais déjà trouvé." En efecto, Dios no es, no puede ser algo que el hombre busca. Tiene que encontrarlo, sin buscarlo previamente. El hombre busca lo que necesita; y lo que necesita es saber lo que son las cosas, lo que es el mundo; lo necesita para vivir y porque vive. Y como esa necesidad es constante, continua, el hombre hace constante y continuamente filosofía. Se construye convicciones sobre el mundo y sobre sí mismo con esfuerzos de pensamiento, con razones y con evidencias. Mas, por otra parte, esa misma necesidad continua y constante de saber, esa constante y continua búsqueda del saber radical hace resaltar en nosotros la sensación de pequeñez, de insuficiencia. Sentimos el trabajo que cuesta vivir, el esfuerzo que implica el hacernos nosotros mismos nuestra vida. Somos seres necesitados; y percibimos esa menesterosidad con angustia, con trágico dolor. Entonces, rompiendo las construcciones de la realidad vital, el sentimiento, la fe se evade de la vida y encuentra a Dios, que está en absoluto libre de toda limitación. Dios no tiene prisas ni urgencias porque dispone de la eternidad. Dios no necesita actuar sobre las cosas, porque las cosas son absolutamente

dóciles a su mandato. Dios no necesita ni siquiera mandar porque desde siempre las cosas están a su obediencia. Dios no necesita averiguar el ser de las cosas, porque para Él las cosas son transparentes, sin resistencias, sin enigmas, sin misterios, sin problemas. En el regazo de Dios plácele al hombre reposar. Del cansancio de la vida, descansa el hombre en Dios, en la no-vida, en el no-tiempo, en el no-mundo. Y hay religión, como la budista, en donde Dios es precisamente la absoluta negación de todo vivir y existir.

La filosofía, en cambio, es la teoría de la vida. No es ciencia, porque su problema es el problema total, fundamental, el problema para cuya solución no se admiten supuestos previos, sino evidencias absolutamente primarias. No es ciencia, porque su problema no se descompone en cuestiones parciales, en objetos particulares.

Pero tampoco es religión, porque es la orientación radical de la vida hecha con la vida y en la vida misma, es decir, con pensamientos evidentes, racionales, que dan razón de lo que son las cosas. Resumiendo: las ciencias orientan racionalmente sobre determinados aspectos parciales de la vida. La religión nos saca sentimentalmente fuera de la vida. Pero la filosofía es orientación radical de la vida en su totalidad, de nuestra vida íntegra. Por eso es forma primaria, indispensable, radical del vivir. Y todo hombre, sépalo o no, quíéralo o no, con más o menos profundidad y autenticidad, hace filosofía. El hombre, como decíamos al comenzar, es esencialmente *τὸν φιλοσοφῶν*, animal filósofo.

En las siguientes lecciones vamos a analizar las dos actitudes filosóficas que ha tomado el hombre hasta ahora: el realismo y el idealismo. Veremos lo que una y otra tienen de esencial y sólido y también lo que tienen de fragmentario y parcial. La vida —según vimos— es un hacer en una circunstancia; es un yo activo en un mundo de cosas. La filosofía ha echado los cimientos de su construcción unas veces en las cosas, es decir, en la periferia de la vida. Tal sucede en el realismo. Otras veces en el yo, en el centro de la vida. Tal sucede en el idealismo. Pero uno y otro punto de vista son abstractos; es decir, filosóficamente falsos. Porque uno y otro prescinden de la plena realidad fundamental y primaria, la vida misma que es por igual y a la vez centro y periferia, yo y cosas, sujeto y objeto. Veremos entonces cómo el punto fundamental de toda sana filosofía es la vida misma, la vida real, la vida plena, que es pura actividad, puro hacer en donde el sujeto y el objeto no son lo que son sino en su correlación activa. Lo últimamente evidente que hallo, al preguntar por el ser, no es ni mi yo, ni las cosas, sino la actividad vital, o sea, el yo con las cosas y las cosas con el yo.

EL CULTIVO DE LAS HUMANIDADES

Con muchísimo gusto y sumamente complacido recibí la invitación que me formulara esta Universidad para hacer uso de la palabra en una de sus aulas. Y, habiéndose producido en mí un sentimiento profundo acerca de lo que debe ser, en sus principales líneas y funciones, la acción universitaria —que no ha de ser otra que la de formar hombres—, me permitiré ofrecer a la Universidad del Litoral, como tema de esta conferencia, “El cultivo de las humanidades”.

Para todos los que anteponeamos lo humano a cualquier otra actividad en la tierra, es un deber ineludible sentir la necesidad de volver de nuevo al cultivo intenso de las humanidades, en cuyo olvido reside la causa de la enfermedad que aqueja a la sociedad actual y que tanto preocupa a los pensadores de nuestros días. Hoy, señores, no solamente no se cultivan las humanidades, o se cultivan en una escala sumamente pequeña, sino que se ha llegado a olvidar el sentido mismo de lo que son y de lo que han sido las humanidades. El olvido en que ellas yacen es fatal para el porvenir de la cultura humana, y uno de sus síntomas es la depresión de ánimo que reina en nuestra tierra y que requiere urgente remedio.

Hace tres siglos la palabra “humanidades” tenía un sentido inequívoco. Hoy ese sentido es ya como difuso, confuso, lleno de equívocos, lleno de trastrueques. Hace tres siglos la cuestión era sencilla y clara: las humanidades representaban el conjunto de las letras humanas, como opuestas o diferentes de las letras divinas.

La educación de la juventud tenía entonces dos caminos paralelos: el estudio de las letras divinas y el estudio de las letras humanas. El de éstas condensábase fundamentalmente en las lenguas y literatura de Grecia y de Roma. Claro está que hace tres siglos las lenguas y literatura que hoy llamamos modernas hallábanse entonces en su iniciación, pues todavía no había desarrollado el espíritu moderno sus grandes valores literarios en España, en Francia, en Inglaterra, en Italia, en Alemania. Por consiguiente, cuando el hombre de esa época detenía su pensamiento en el concepto de las humanidades, representábase el conjunto de la cultura grecolatina: su lengua, su literatura, sus artes, su historia.

Creíase que la humanidad, concentrada por entonces en la antigüedad clásica y en la cristiandad, había dado de sí dos grandes producciones. La primera, aquella producción religiosa y teológica, de la cual

habían sido vehículos los grandes padres de la Iglesia; y otra, la producción puramente humana, profana, de la cual habían sido vehículos los grandes espíritus de la antigüedad grecolatina.

Con esta cultura grecolatina la humanidad había dado de sí el testimonio de lo que podía hacer el hombre entregado a sus propias fuerzas; había desenvuelto, en los siglos que dieron aquella cultura grecolatina, un tipo de hombre, un ideal humano, un bosquejo de lo que el hombre debía ser, del ideal que el hombre tenía que llenar.

El humanismo, hace tres siglos, por ninguno de estos grandes espíritus de la antigüedad sintió tan especial predilección como por Plutarco, el cual, poniendo en parangón y paralelo una vida ilustre de hombre griego frente a otra de hombre romano, había ofrecido a la posteridad un ejemplo magnífico de lo grandioso a que podía llegar el desenvolvimiento de la vida humana. La cultura antigua, dejando esos testimonios de sí misma, ofrecía a los hombres el cuadro completo de un ciclo cultural, conocido a través de todas sus vicisitudes, desde sus comienzos hasta su decadencia. Era un conjunto armónico y magnífico, en donde el hombre de hace tres siglos podía encontrar modelos ilustres que lo llevaran a concebir su propia esencia.

Entonces el cultivo de las humanidades podía considerarse como determinado por tres finalidades principales. La primera consistía en que el estudio de las lenguas y literatura antiguas era considerado como un medio para la educación y la formación espiritual de la juventud distinguida y culta; los muchachos de hace tres siglos encontraban, en el trato diario con esos grandes hombres de la antigüedad, modelos para su orientación, estética, a la vez que formaban su criterio, que les permitía distinguir en las producciones del espíritu, lo más fino, lo mejor, y lo más basto y lo más grosero; encontraban todo un repertorio de formas de vida, de reacciones posibles en las circunstancias más diversas de la vida y modelos de hombres de sabiduría, de conducta, de arte político, de arte de la vida. De toda esa cultura antigua extraía el joven de entonces ejemplos y conocimientos que orientaban su vida de una manera clara.

Pero las humanidades, en el siglo XVI, no eran solamente un medio para la educación de la juventud; eran, además, un fin en sí mismas, porque cuando los jóvenes habían traspuesto ya la edad juvenil todavía seguían cultivando el trato con los grandes hombres de Grecia y de Roma, no ya como un medio para afinar su cultura, sino como un fin, como una actividad que realizaban por sí mismos y sin otra finalidad ulterior. Considerábase entonces que, aparte de las actividades administrativas, políticas, militares o religiosas, el hombre de gusto, por simple gusto, había de sumergirse en la lectura y comentarios de los autores griegos y latinos. Esa afición, mantenida hasta los últimos años de la vida, perduró en la humanidad occidental euro-

pea hasta muy entrado el siglo XIX. Todavía el Rey de Francia, Luis XVIII entretenía sus ratos de ocio leyendo a Horacio. Era, pues, el cultivo de las humanidades no sólo un medio de educación juvenil, sino un fin para la actividad misma de hombres maduros.

En tercer lugar, consideraban aquellos humanistas del siglo XVI, que la cultura grecolatina, transmitida a nosotros a través de los libros y obras, constituía la herencia tradicional, inenajenable, de un pasado glorioso. La ideología del Imperio Romano, heredero a su vez del Imperio de Alejandro, y la cultura griega no han cesado un solo momento de actuar en la mente de los hombres cultos hasta muy entrada la época moderna. Considerábase esa vieja cultura antigua como un legado que no podía dilapidarse y que debía conservarse íntegramente en el estudio y los corazones.

Los hombres del siglo XVI se sentían a sí mismos los continuadores de la cultura antigua, y por eso no querían en forma alguna romper el hilo que los unía indisolublemente con aquellas formas extraordinariamente perfectas de una cultura humana que ha sido, quizá, la más rotunda y la más cerrada que haya habido en el planeta. El humanismo de ese siglo era fatal, histórico, y tan no quebraba la relación entre el presente y el pasado, que se pretendía que sobre los fundamentos de ese pasado ilustre debían asentarse todas las posibilidades del presente y del porvenir.

Esta idea del humanismo, que llega a su máxima expansión en el siglo XVI, con los grandes humanistas Erasmo y Justo Lipsio, había de ser hostilizada relativamente pronto. En efecto, a fines del siglo XVII despertó en la mente de algunos hombres ciertos conceptos contrarios a las ideas humanistas, a las cuales miraban de soslayo. Al finalizar dicho siglo se encendió en Francia una famosa polémica, conocida bajo el nombre de "Disputa de los antiguos y de los modernos". La grey literaria francesa se dividió en dos bandos; uno, que pensaba que ninguna producción literaria o artística, de cualquier género, podía llegar a la perfección alcanzada por los antiguos y que, por consiguiente, todo lo que fuera oponerse a la escuela de los antiguos o no seguir la pauta trazada por Aristóteles o los grandes espíritus de la tragedia griega, estaba condenado inevitablemente al fracaso. Frente a estos defensores de la cultura antigua levantaron su voz algunos otros escritores y artistas, que sostenían la posibilidad de que el espíritu moderno pudiera producir, independientemente de la tutela de los antiguos, obras de tanto o más valor que la de éstos. Duró poco tiempo esa querella, que fue el primer golpe asestado al predominio de la cultura humanista. Vencieron los defensores de los antiguos, porque de su parte estaban los autores, escritores y pensadores de más eficacia y de más talento.

Pero de esa disputa de los antiguos y modernos surgió una idea

que ya no habría de extinguirse en el Occidente europeo: la idea de que la acción o función desempeñada por los escritores antiguos podía muy bien ser desempeñada por los escritores modernos; la idea de que los antiguos, con su literatura y su arte, nos habían legado un tipo humano, pero un tipo humano circunscrito y particular, y que tan valioso como ése podía ser el tipo humano que se refleja a través de la literatura moderna en Francia, Inglaterra y Alemania.

Esta idea se va abriendo camino poco a poco, y es entonces cuando se acuña la frase de "humanidades modernas". Se dice que a las humanidades antiguas puede muy bien añadirse el estudio de lenguas y literatura contemporáneas. Y en el siglo XIX, con el movimiento romántico, con el movimiento humanista, surge la teoría de que las épocas históricas son tan diferentes unas de otras y responden a fundamentos y valores tan distintos, que es absolutamente imposible que los hombres de una época comprendan íntegra y perfectamente a los hombres de otra. Esta idea, nacida con el movimiento romántico, da a los enemigos de las Humanidades un nuevo argumento, que consiste en decir: "¿Para qué vamos a estudiar las obras grecolatinas si no podemos comprenderlas; si aquellos hombres de Grecia y de Roma tenían una psicología, un modo de sentir y de ser tan distinto del nuestro, que nosotros podemos leer sus obras y comprenderlas en el sentido literal que ellas tienen, pero jamás penetraremos en lo recóndito de su sentir profundo, porque en nuestras almas, distintas de las de ellos, esas frases evocarán pensamientos y resonancias que no son las mismas que evocaron en los corazones de los hombres de otra época? Es, pues, inútil el estudio del griego y del latín, porque por mucho que comprendamos la lengua no podremos, a través de ella, llegar a sentir en verdad el hombre auténtico de aquella cultura. Por consiguiente, reduzcamos las Humanidades a lo que nosotros podemos entender: al estudio de las letras modernas, al estudio de nuestros contemporáneos."

Ya ven ustedes cómo, poco a poco, el viejo concepto de las Humanidades es blanco de muchos ataques. Y en el siglo XIX se produce el más duro y vigoroso. A fines de ese siglo ocurre en el mundo occidental un hecho de extraordinaria importancia: la ciencia, la ciencia positiva y la técnica, derivada de aquélla, adquieren un volumen tan grande y llegan a un nivel de popularidad tan extenso, que representan un papel nuevo en la vida de cualquier individuo. Encontramos que hay diferencia entre un analfabeto de 1600 y uno de 1900. El analfabeto de 1900 sabe, aunque es analfabeto, que existe eso que se llama "la Ciencia"; siente una veneración, una postración de ánimo ante esa cosa formidable que se llama "Ciencia" y con la cual se halla en relación el automóvil, el ómnibus, el puente, el ferrocarril, el telé-

grafo, el teléfono, la radiotelefonía, la luz eléctrica y todas las comodidades de que goza sin entender.

Ese nuevo poder, la Ciencia, que se expande a fines del siglo XIX y llena el ámbito de las ciudades modernas, arremete, a su vez, contra las Humanidades y dice que el estudio del griego y del latín, que leer a Eurípides, Sófocles o Cicerón es cosa que pertenece a un pasado caduco. El hombre actual es el hombre científico; el hombre actual es el técnico; técnico y científico del brazo constituyen, se dice, la base de la sociedad actual.

Sostiénese entonces que la educación de la juventud no debe basarse en la producción literaria y artística antigua y que la enseñanza debe ser especialmente científica y técnica. Y a fines del siglo XIX nace el concepto de un humanismo integral. Se dice que las Humanidades no deben limitarse al estudio de las lenguas y literatura antiguas, y que hay que añadirles las lenguas y literaturas modernas; y no sólo eso, sino que hay que agregarles también la ciencia y la técnica modernas. En suma, el concepto del humanismo integral recoge en su seno la totalidad absoluta de los productos del hombre y del pensamiento humano; no se concreta a algunos de ellos, sino que quiere incorporar a su círculo la totalidad de los productos de ese pensamiento humano.

Esta breve digresión por el campo de la historia nos ha mostrado cómo el concepto de las Humanidades, que empieza teniendo una definición clara y precisa, va poco a poco hinchándose, aumentando de volumen hasta llegar a comprender la totalidad de las formas en que el hombre manifiesta su cultura. Pero entonces el concepto de las Humanidades, así extendido, de tal manera dilatado, pierde por completo su perfil primitivo. Y si lo perdiera para asumir otro perfil igualmente claro y preciso, no podríamos objetar nada; a lo sumo preferir el perfil anterior al perfil posterior. Pero ocurre que el concepto de las Humanidades, al hacerlo tan amplio que abarque todas las culturas, pierde por completo su perfil propio y se convierte en un molusco. Viene a ser como una disolución médica a la cual se le añade tanta agua destilada que el producto del que sólo se han puesto unas gotas se diluye y pierde toda su eficacia.

Los ataques sucesivos que han querido inyectar en el concepto de las Humanidades nuevas producciones y especialidades, sólo han logrado deformar y descomponer el humanismo primitivo. Urge restaurar el sentido claro, perfecto, natural y preciso de lo que es el humanismo y de lo que son las Humanidades.

Consiento, desde luego, por razones que luego verán ustedes, incluir dentro del concepto de las Humanidades a las letras modernas, pero la ciencia y la técnica no pueden, en modo alguno, quedar comprendidas dentro de las Humanidades. La ciencia y la técnica no son Humanidades, porque no pertenecen a las creaciones específicamen-

te humanas. La ciencia y la técnica no son específicamente humanas, sino que, como veremos en seguida, se mueven en un plano distinto —no digo superior ni inferior— del plano de las Humanidades, y mal pueden entonces servir para estimular la educación de nuestra esencia humana si ellas, ciencias y técnica, no pertenecen a lo específicamente humano.

Yo comprendo la sorpresa que lo que estoy expresando causa en vosotros. Estaréis, sin duda alguna, pensando y diciendo: “¿Cómo? ¿De manera que la ciencia y la técnica no son específicamente humanas? Este señor se ha vuelto loco”.

Pero, señores, requiero vuestra atención unos minutos para intentar explicar mis puntos de vista en esta cuestión.

El hombre es un ser cuya definición resulta imposible, porque para definir a un ser se requiere que ese ser tenga una esencia estática, quieta, definitiva; para poder dar la definición de un ser es preciso que ese ser sea definible, y para que sea definible es necesario que ese ser tenga una esencia invariable, siempre la misma. Pero el hombre, señores, tiene de peculiar que varía a cada instante, el hombre es algo que no es, sino que está constantemente siendo.

La vida animal se distingue de la vida humana en que aquélla reproduce, de generación en generación, estereotipadamente, la misma forma. La naturaleza, un conjunto de leyes biológicas y fisiológicas, un conjunto de instintos, de mecanismos, hacen que la vida del animal sea sólo la resultante de todas esas fuerzas o potencias que han venido a converger, en un momento dado, en ese animal. El animal es, pasivamente, nada más que lo que del pasado viene hacia él; es una especie de “vis a tergo”. El pasado es quien imprime el carácter de su vida. La vida del animal es una vida hecha, y el animal no es sino el actor que recibe de la naturaleza el papel que tiene que representar. Quiere decir que todos los individuos de una misma especie recitan su propio papel, en el escenario de la tierra, sin apartarse un ápice los unos de los otros. La vida animal es, por ende, uniformidad, y no en la especie, sino en el tiempo; es, además, estancamiento, porque de generación en generación el animal va reproduciendo exactamente el mismo tipo de vida que produjeron sus antepasados.

Podemos resumir todo esto diciendo que la vida del animal es lo que es en virtud de las cosas que se encuentran en su pasado, mientras que la vida del hombre es todo lo contrario: la vida del hombre consiste esencialmente en llegar a ser algo que el hombre no es.

El hombre está dotado de una chispa de libertad y de poder creador. Como decía muy bien el Cardenal de Cusa —un filósofo del siglo xv— el hombre es un pequeño dios de ocasión, a quien Dios le ha dado una chispa de poder creador. El hombre, entonces, se distingue

del animal precisamente en que tiene que hacerse a sí mismo su propia vida; no la recibe hecha. La vida del hombre, no es, como en el animal, la resultante de fuerzas del pasado; no es el producto de potencias o energías procedentes del pasado que vienen a converger, en un momento dado, en esa forma de vida. El hombre vive porque quiere ser algo que no es. La vida del hombre consiste en pensar o imaginarse de antemano un modo de ser que él no es, y pone todas sus fuerzas para llegar a ser ese modo de ser que no es.

Si consideran ustedes la vida de un hombre joven, verán que ese hombre vive y se imagina el porvenir que quisiera ser: médico, arquitecto, aventurero; quisiera ser una u otra especie de esencia humana, y en pos de ese futuro que aún no es, de ese futuro que será, hace en cada momento lo que hace para llegar a ser eso que quiere ser.

De modo que en el hombre, al revés de lo que ocurre con el animal, es el futuro quien determina su presente.

En la vida humana podemos distinguir tres maneras de hacer, tres especies de acciones. Acciones que no son absolutamente humanas, acciones que son relativamente humanas y acciones que son específicamente humanas.

No son humanas aquellas acciones en que el hombre actúa como un animal, puesto que el hombre tiene una naturaleza biológica y fisiológica común con los animales. Esas acciones que el hombre verifica en común con los animales no son específicamente humanas. El hombre come, anda, tiene enfermedades, contrae los músculos y hace una porción de cosas que también hacen los animales. Tales acciones no son, repito, acciones específicamente humanas.

Hay un segundo grupo de acciones realizadas por el hombre, como por ejemplo, construir casas, puentes, sembrar en vez de dejar que las plantas nazcan espontáneamente, y otros actos tendientes a disponer de las cosas de la naturaleza en su propio provecho y beneficio. Estas acciones son relativamente humanas, porque el hombre las ejecuta no porque ellas le sean en sí mismas gratas, sino únicamente por considerarlas como medio indispensable para otras acciones, que son las que vienen en tercer lugar: las acciones específicamente humanas.

Acciones específicamente humanas son aquellas que el hombre ejecuta encaminadas a transformar su ser actual en el ser que quisiera ser. Todas aquellas acciones que consisten en conducir su realidad presente hacia esa realidad futura cuya imagen actúa sobre el presente; todas aquellas acciones dirigidas a convertir el hombre en el ser que aún no es, son acciones típica y específicamente humanas.

Entonces, señores, podemos prescindir en esta discusión de todas las acciones que no son específicamente humanas, de todos los actos fisiológicos vitales que realiza el hombre. Nos quedarían dos grupos

de acciones, que podemos dividir en estas dos clases: lo que el hombre hace para algo y lo que el hombre hace porque es algo.

Me explicaré: el hombre hace ciertas cosas para algo, porque, habiendo pensado de antemano lo que él quiere llegar a ser, encuentra que para llegar a esa meta necesita hacer también otras cosas que no tienen en sí mismas un valor, sino que su valor consiste en que son un medio adecuado para la consecución de ese ser ideal a que aspira el hombre en la tierra. Esas acciones vamos a llamarlas "técnicas". ¿Por qué? Porque la palabra "técnica" procede de la voz griega *téchne*, que en su sentido primitivo significaba "arte", o sea, todo aquello que sirve como medio para conseguir una finalidad. De modo que hay un grupo de acciones que son simples medios, cuyo valor reside en que son adecuados para obtener cierta finalidad. A esto le llamo "técnica".

Hay otras acciones que el hombre ejecuta no porque sirvan para algo; acciones que no se definen por su utilidad y su finalidad, acciones que no son medios para un fin, sino que constituyen un fin en sí mismas; acciones que el hombre realiza no porque conduzcan a un término apetecido, sino que son ellas el término apetecido; acciones que no llevan hacia una meta, sino que ellas son la meta misma.

Diría entonces que hay acciones que son preferidas como medios y otras que son preferidas como fin absoluto. A ese conjunto de acciones lo llamo "ética", y no por pedantería, sino para abreviar, porque de aquí en adelante siempre que diga "técnica" quiero decir el conjunto de las acciones "medios", y siempre que diga "ética" me referiré al conjunto de las acciones "fines".

Decíamos que la vida humana consiste, en su recta interpretación, en poner la técnica al servicio de la ética, en que las acciones medios sean acciones que conduzcan hacia las acciones fines.

El hombre no es pura técnica. La técnica no tiene valor sino en tanto sirve para que el hombre llegue a ser lo que aspira a ser; en cambio, la ética es la expresión auténtica del ser del hombre. Y claro está que no es menester que el hombre sea realmente ético; basta con que quiera serlo. Cuando el hombre, respondiendo a impulsos inferiores es infiel a su propio ideal; cuando es infiel a su auténtico destino, cuando incurre en un acto que no sirve para acercarlo al ser que él quisiera ser, comete lo que se llama "pecado". Pecar es realizar un acto cuya finalidad es contraria a la ética, o sea a la consecución del ideal que alienta en cada uno de nosotros, desde nuestra juventud hasta nuestra vejez. Es posible que ya en el ocaso de nuestra vida encontremos que no hemos logrado ser lo que quisimos ser, pero tendremos la conciencia tranquila si cuanto hemos hecho, si todos nuestros actos se han orientado hacia la consecución de ese fin supremo de nuestra vida. Y cuando revisando el pasado, hallemos algunos actos

que han sido contrarios al logro del ideal propuesto, sentiremos remordimientos y diremos “pequé”.

La ética, pues, no es otra cosa que la manifestación de ese ideal, de ese tipo o modo de ser que el hombre no es, pero que en cada momento de su vida quisiera ser.

Y lo mismo que pasa en el individuo ocurre también con una colectividad. Hay tipos o modos de ser que constituyen la imagen ambicionada por todo un grupo humano. Y en la historia encontramos, desarrollada maravillosamente por los historiadores, esa multiplicidad de tipos ideales que las diferentes culturas de la civilización han apetecido y aspirado a realizar. Es, por ejemplo, “el hombre bueno y bello”, que decían los griegos, dibujado por Platón en su *República* y definido por Aristóteles en su *Ética*. Ese era el tipo ideal de hombre que quisieran haber realizado todos los griegos. Tenemos el tipo de la dignidad romana, que gozaba del ocio con dignidad; a ese tipo aspiraban todos los romanos; ése era el ideal que hubieran querido realizar, y quizá muchos no lo lograron. Hay el tipo del mandarín chino, del “gentleman”, de los caballeros cristianos y, en suma, en cada pueblo un tipo de vida al cual los hombres han querido acercarse lo más posible.

Llamo ética al género de actividades cuya definición consiste en que representan o expresan esos actos de vida. ¿Qué criterio ha de guiarnos para establecer si una actividad es ética o técnica? Propongo tres criterios. Primero: la actividad ética siempre es absoluta, en tanto que la actividad técnica siempre es relativa. La actividad ética es absoluta porque la razón de que sea preferible para nosotros está en sí misma y no en su utilidad como medio para otros fines. La actividad técnica, si no sirviese para la ética, no tendría motivo alguno en cuanto a que el hombre pudiese entregarse a ella.

El segundo criterio que nos permitirá reconocer la actividad puramente ética está en lo que podríamos llamar “la salvación”. La actividad ética se caracteriza porque ella resume el conjunto de los actos que cada hombre quisiera estar realizando eternamente. En cada época histórica hay un repertorio de conductas, de “modos de hacer” que uno quisiera estar haciendo eternamente, no porque los quisiera como medio, sino porque parecen el fin más perfecto de la actividad; y entonces se representa uno a sí mismo como eternamente haciendo eso que parece lo mejor que puede hacer.

Ejemplos evidentes de esto hay en los pueblos primitivos, cuya mitología consistía en encarnar en la figura de sus dioses estas actividades absolutamente preferibles. Y así, los dioses griegos se pasan la vida discutiendo, porque a los griegos les parecía absolutamente preferible tomar el sol y presentarse en público discutiendo filosofía. Los

dioses germánicos se pasan la vida peleando y bebiendo grandes cubos de cerveza, porque a los germanos primitivos les parecía absolutamente preferible, como actividad ética, el pelear y luego beber grandes tragos de cerveza.

Cuando vino al mundo la religión cristiana, cuando nuestro Señor Jesucristo trajo la palabra de Dios —la salvación del hombre— las cosas cambiaron de aspecto. Cualquier actividad que el hombre desarrollase, siendo buena, perteneciendo al grupo de los valores positivos, es aprobada por Dios. La salvación no es más que la idea de la eternidad del bien. Cuando pensamos en una actividad cualquiera, siendo buena y perteneciendo al grupo de las actividades aprobadas por Dios, podemos desearla como actividad eterna. Todo bien es digno de que se le esté haciendo eternamente.

En tercer lugar, el criterio que distingue la ética de la técnica es “el estilo”. ¿Qué es el estilo? Es la huella indeleble que la personalidad creadora deja en su obra. Esa obra puede ser material, que se desprende de las manos de su creador y corta el cordón umbilical que la une con él, para seguir luego independientemente, teniendo su vida propia; puede ser un gesto, un acto, una palabra, una respuesta, una actitud, y entonces esa obra no puede sustraerse en ningún momento del que la crea; pero, tanto en un caso como en otro, estilo es la huella que el creador de una obra deja impresa en ella y que hace que se reconozca la obra de fulano y de mengano. Decía, con mucha razón, un escritor francés que “el estilo es el hombre”. En el afán creador con que el hombre va buscando ese futuro que quisiera ser, imprime en cada uno de los productos que realiza, como huella y firma, su estilo propio, que es lo que delata inmediatamente al autor.

Cada hombre, cada pueblo, cada nación tienen su estilo. Y así, reconocemos al español por la manera de andar en la calle; por la manera de hablar y de escribir; por su modo de cantar, por la preferencia que siente hacia ciertos actos en vez de hacia otros y por la forma que adoptan todas sus producciones.

Hay un estilo individual y otro colectivo; ambos pertenecen a la ética. Pero, en cambio, la técnica no tiene estilo. ¿Por qué? Porque la forma de la técnica no viene determinada por el hombre, sino que es una simple acomodación del objeto a sus fines. Por eso las casas antiguas expresaban el alma de sus moradores, mientras que las modernas, cortadas en ángulo recto, absolutamente utilitarias, no expresan nada; son casas sin estilo. La técnica pura no tiene estilo. Cuando a la técnica se le añade estilo, es porque el hombre de técnica se ha vertido dentro de la obra.

Sostengo que si la técnica no tiene estilo, tampoco lo tiene la ciencia. La ciencia empezó por ser una invención moderna, pues los antiguos no tenían ciencia: tenían sabiduría. Lo que llamamos ciencia

positiva es una invención de Descartes, que, naufragando en un mar infinito de dudas, se agarró a lo único que estaba en su mano para librarse de este mar de dudas; se aferró a la evidencia del pensamiento íntimo. El mundo se convirtió para Descartes en un sistema de conceptos y propuso la tarea de dividir la realidad en pensamientos indivisibles, en elementos indivisibles, y en buscar la relación que hubiera entre esos elementos. A partir de ese momento el concepto de la ciencia empezó a ser el que actualmente asignamos a esa palabra, pues los antiguos llamaban ciencia —que tampoco llamaban ciencia, sino sapiencia— a algo distinto de la ciencia moderna, que no es otra cosa que reducir los elementos cada vez más y comprobar, constatar, lo que hay y lo que pasó entre esos elementos. Para descubrirlo es absolutamente indispensable, a juicio de los científicos modernos —perdónenme el neologismo—, “objetividad”. Es menester que el sujeto desaparezca, porque si él se introduce en el objeto, entonces ya no se distingue lo que había y lo que puso. Se exige al científico la desaparición de todo lo que proceda del Yo individual.

En suma, la aptitud científica requiere abstracción completa; el sujeto pensante, el científico, se vierte completamente en el objeto y pretende no obstante del objeto nada más que la reproducción exacta y objetiva. Pero entonces la ciencia no puede tener estilo; y claro está que no lo tiene. La ciencia no es humana; es objetiva; es la realidad misma puesta en signos matemáticos, en conceptos matemáticos; es la realidad reducida a leyes, a fórmulas; y es tanto mejor cuanto menos humana es.

Todo el que haya leído alguna polémica o discusión científica en libros o revistas habrá notado que los científicos se acusan, unos a otros, de falta de objetividad. ¿Qué quiere decir? Que el ideal de la ciencia es no ser humana, porque de esta manera es mejor ciencia. Pero entonces resulta que el científico no es hombre. Es frecuente oír decir en nuestros días, y de buena fe, que toda la humanidad ha sido absorbida por la cientificidad; es una aberración, pues el científico, que es hombre, quíralo o no, se convierte en uno de esos monstruos que pueden verse en las grandes academias científicas del mundo, monstruos que han subvertido su vida hasta el punto de olvidar que son hombres antes que científicos y que el ser científico no es más que una ocupación del hombre, el cual es hombre ante todo. Fuera de su ocupación, el científico es un señor que se levanta, se acuesta, duerme, se baña y come con sus familiares.

El científico que ha llegado a subvertir el orden de las cosas al punto de que su humanidad ha sido absorbida por su cientificidad, es un tipo inaudito en la historia del pensamiento humano, que ha florecido en la segunda parte del siglo XIX. Ese hombre monstruo, que

ha puesto su humanidad al servicio de la científicidad, desvirtúa por completo el orden jerárquico y la realidad misma de la naturaleza.

Resulta consecuencia necesaria de todo esto, que la ciencia no es humana; no es humana ni animal; ex extrahumana.

La ciencia es útil para la vida del hombre; útil para que éste llegue a ser lo que quiere ser. La ciencia, aunque en otro plano, puede colocarse junto a la técnica: el grupo de los haceres que tienen una finalidad, pero que no son ellos, en sí mismos, una finalidad. Por consiguiente, la ciencia no puede servir de base para la educación, pues es evidente la imposibilidad de que el científico sea un niño.

El niño aprende la lengua y penetra en la literatura antigua y moderna con toda su alma. ¿Por qué? Porque siente el contacto con lo verdadero, con lo absolutamente humano. En cambio, aprende la ciencia, pero no la absorbe. Lo únicamente educativo es aquello que no sólo aprendemos al estar en contacto con ello, sino que lo absorbemos.

En el cultivo de las Humanidades, en el estudio de la lengua y literatura antiguas, en el ingreso a esos maravillosos ámbitos en donde circulan grandes figuras humanas —las más grandes y perfectas de la historia—, en el conocimiento de los antiguos y de los modernos encontrará el muchacho joven horizontes magníficos y ejemplos vivientes que le servirán para formar su propio ideal; encontrará tipos de vida completos, a cuyo reflejo elegirá el tipo de vida que él quiera ser; encontrará hombres con sus nombres, ya sean personajes de la historia o de la imaginación, que son seres vivientes completos, no abstracciones, sino realidades humanas hacia las cuales irá su corazón, permitiéndoles imaginar el hombre que él quisiera llegar a ser en el porvenir.

La ciencia, en cambio, le presenta un conjunto de la realidad, pero de la realidad no sabida. El joven puede aprenderla, pero no vivirla, porque para vivir la ciencia es menester que el joven transponga el plano de lo ya averiguado y penetre en el profundo laboratorio de lo por averiguar. Y eso es muy problemático. ¿Podríamos admitirlo en los estudios secundarios, y aun en los primeros años de los cursos superiores?

Por eso el lugar de la ciencia en la vida de la educación es un lugar periférico. Está en que, actuando entre nuestro Yo y las cosas, mira más hacia la realidad de las cosas que hacia la intimidad del Yo. Y lo mismo que en nuestra vida tiene que estar en la educación de la juventud.

En la sociedad moderna se empieza a producir una subversión gravísima de la vida, subversión que consiste en que la técnica y la ciencia no se someten a la ética, sino que se han erigido en fines propios; en

vez de estar ellas subordinadas a la ética, subordinadas al ideal de la realización de un tipo humano, en nuestros días la ciencia y técnica constituyen fines en sí mismas. Nuestras vidas están al servicio de la técnica y de la ciencia, en vez de ser la técnica y la ciencia quienes estén al servicio de nuestras vidas.

¿Para qué hemos hecho los hombres la ciencia y la técnica? ¿Para qué hemos inventado aparatos? Para vivir nosotros; para tener esa ciencia y esa técnica al servicio de nuestro ideal; pero resulta que ambas han invadido el terreno de la ética y que ahora somos nosotros y nuestras vidas quienes están al servicio de la técnica y de la ciencia. El hombre se ha convertido en esclavo de la máquina y se ha hecho súbdito del conocimiento científico en vez de ser su dueño y señor.

Esa perturbación del orden metafísico entre la técnica y la ética es gravísima y puede llegar a constituir una nueva forma de barbarie, de idolatría: la idolatría de la máquina y del laboratorio, que nos haga postrar de hinojos ante un ídolo tan bárbaro y despótico como pudieron ser los ídolos antiguos.

Debemos sentirnos profundamente preocupados por el porvenir de la cultura humana y esperar que muy pronto se restablezca en la humanidad el orden metafísico, poniendo la ética por encima de la técnica y de la ciencia.

El cultivo intenso y continuado de las Humanidades nos enseñaría que tanto la ciencia como la técnica tienen su valor exclusivamente cuando se ponen al servicio de un ideal de vida, de un tipo de ser humano hacia el cual quisiéramos ascender en un esfuerzo continuado.

La vida, una de dos, o es vida ascendente o es vida descendente. Quieta no se está nunca la vida, porque ella es movimiento y dinamismo por esencia. Así, señores, si nuestras vidas dejan de ser ascendentes, vale decir, teniendo la técnica y la ciencia de lo material al servicio de la esencia, que es el ideal superior, esa vida deja de ser ascendente y es, por fuerza, decadente; tiene que llevarnos, más o menos pronto, a una nueva barbarie. Si vosotros, que constituís la parte más selecta de la humanidad, echáis una mirada sobre nuestros congéneres humanos que se hallan en los estados inferiores de la sociedad, veréis que no está lejano el día en que se cree esa nueva barbarie, que consiste, por ejemplo, en que el conductor de tranvías maneja corrientes eléctricas, sin saber lo que son.

Pienso, señores, que aunque por un rodeo largo y un poco extraño, he puesto de manifiesto mis ideas esenciales acerca de las Humanidades.

Repito, para terminar, lo que dije en una frase al comienzo: El cultivo de las Humanidades es el único medio que puede enderezar el camino erróneo que hoy sigue la humanidad y que tiende a subvertir

el orden natural que media entre la técnica y la ética. Las Humanidades son el depósito que conserva en sí la historia de las ideas más altas que la humanidad ha atesorado. El estudio y cultivo de las Humanidades es lo único que podrá devolvernos una visión real de la vida ascendente.

Conferencia pronunciada en la *Universidad de Litoral*
(Santa Fe, Argentina), el año de 1938.

LA RAZÓN Y LA FE EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

Todos los dogmas y misterios de nuestra sagrada religión son por igual dignos de veneración, de respeto y de amor. Pero hay uno entre todos que por ventura solicita con particular instancia la ternura de nuestro corazón. Me refiero al dogma de la Comunión de los Santos. ¿Cómo no sentirse profundamente conmovido al pensar en esos bienaventurados de la gloria, que, desde su eterno descanso, tienden sobre nosotros la solícita protección de su inagotable caridad? ¿Qué consuelo no ha de ser para el hombre —caminante solitario en la selva hostil del mundo—, qué consuelo no ha de ser para el hombre el saberse asistido, protegido, comprendido por los que ya rindieron viaje y gozan ahora de la imperecedera beatitud? Con irresistible ardor y confianza elévanse nuestras miradas y nuestros corazones hacia esas almas selectas, que piden por nosotros, que oyen nuestra doliente confidencia, que nos fortalecen con su inspiración y consejo. Por eso la Iglesia, en las plegarias que cada día ofrece a Dios nuestro Señor, invoca el nombre de algún Santo y asocia a nuestras súplicas, por encima del tiempo y del espacio, las súplicas también de los que en esta vida terrenal fueron ejemplos de virtud heroica y de devota dedicación.

Hoy nuestras preces se exornan con el nombre excelso de Tomás de Aquino. Miles y miles de sacerdotes, sobre la faz de la tierra, en representación de muchísimos millones de fieles cristianos, han elevado a Dios esta mañana la oración de la Santa Misa, invocando el nombre del Angélico Doctor. He aquí los términos mismos de la oración: “Dios, que iluminas tu Iglesia con la admirable sabiduría de tu bienaventurado confesor Tomás y la fecundas con sus santas obras, concédenos, te lo suplicamos, la gracia de que nuestro intelecto entienda bien su doctrina y nuestra conducta imite bien sus virtudes”.

GRANDEZA DE SANTO TOMÁS

No pequeña gracia es ésta que todos los cristianos hemos pedido hoy a Dios. Entender bien la doctrina y practicar bien las virtudes de Santo Tomás quiere decir nada menos que aproximar nuestro pobre pensamiento y nuestra pobre vida al pensamiento y a la vida de un hombre, que fue a la vez un gran filósofo, un gran teólogo, un gran poeta y un gran santo. Todo eso fue, en efecto, Santo Tomás; y nada menos que todo eso. Fue gran filósofo y de tan sólida y excelsa estirpe, que

apenas dos o tres semejantes selectísimos de la razón humana pueden acaso parangonarse con él: Platón, Aristóteles, San Agustín. Fue gran teólogo, tan grande y sublime, que, así como él llamaba a Aristóteles el filósofo por antonomasia, así nosotros debemos llamarle a él teólogo por excelencia, porque ha dado a la teología, a la ciencia divina, su estructura y forma científicas definitivas. Y fue también gran santo y gran poeta. Su virtud sólida y firme obraba con la evidente espontaneidad de un alma limpia, toda armonía, toda ponderación, toda bondad. La profunda y mansa pureza, que constituía el ámbito de su vida espiritual, refléjase irrecusablemente en las delicadas perfecciones de sus poemas religiosos. Se ha dicho y no se ha exagerado que Santo Tomás es el más grande poeta latino de la Edad Media.¹ ¿Quién no conserva en la memoria las impresionantes estrofas del “Pange lingua”, o las conmovedoras imágenes del “Adoro te devote”? Pero a tan altas calidades de poesía sagrada sólo llegan las almas señaladas por Dios con el sello de una santidad excepcional y un grado altísimo de oración.

EL TEMA

Este es el hombre, Excelentísimos Señores, cuyo ejemplo propone hoy especialmente la Santa Iglesia a nuestra meditación. Tanta riqueza de perfecciones en un alma, que con razón ha sido llamada angélica, no podríamos nosotros desenvolverla y ni aun siquiera enumerarla en esta conmemoración. Debemos pues circunscribir el tema y reducirlo a proporciones tales que, en cierto modo, lo aproximen a nuestras harto escasas posibilidades. La filosofía es nuestro estudio. En las escuelas universitarias se desarrolla nuestra vocación. Mas por otra parte la gracia de Dios, infinitamente misericordioso, ha encendido en nuestro espíritu la antorcha de la fe. Con lágrimas de gratitud y estremecimientos de amor recibe el alma esas caricias de la inagotable bondad que gobierna el Universo. La paz, la divina paz de las eternas certidumbres quieta y remansa para toda la eternidad las tormentas interiores. Sólo el hombre que sabe creyendo y cree sabiendo, sólo el hombre a quien le es dado contemplar la unidad perfecta de la razón y de la fe, conoce lo que es la verdadera vida, aquí y allá, la vida perenne, la vida eterna, más profunda que el ser.

Ahora bien, Excelentísimos Señores, Santo Tomás, entre los mil florones de su corona, ostenta éste: el haber definido de una vez para siempre, en la historia de la cultura humana, esa unidad fundamental de la razón y de la fe. Con la maravillosa naturalidad y sencillez que caracterizan el estilo peculiar de su pensamiento, el santo filósofo es-

¹ Remy de Gourmont, *Le latin mystique* (París, 1913).

tablece las bases y principios de dicha unidad. Para exponerlos fielmente, seguiremos paso a paso su propios razonamientos.

EL OBJETO DE LA SABIDURÍA

Si consideramos las distintas artes o ciencias que los hombres cultivan, hallaremos que unas se subordinan a otras, formando a modo de una jerarquía, en la cual ciertas artes o ciencias desempeñan el papel de medios con respecto a ciertas otras, que son sus fines. Así la medicina gobierna y rige a la farmacia, puesto que los medicamentos elaborados por el farmacéutico son los medios de que el médico se vale sabiamente para obtener la salud del enfermo. Por esta razón los que conocen esas artes o ciencias superiores se llaman sabios. Y lo son en verdad; saben y conocen realmente los efectos y las causas en las cosas de su saber o ciencia. Pero son sabios solamente en esas ciertas cosas; son sabios relativamente a determinados objetos, a determinados bienes, a determinados fines. ¿Quién empero será el que merezca el nombre de sabio en absoluto y sin restricción? Sin duda el que conozca y considere el fin no de tales o cuales cosas, sino la universalidad de todas las cosas. Ahora bien, el fin último de una cosa es el que se propuso su primer autor o motor. El fin último del universo será pues el que se propuso el primer autor o motor del universo. Mas el universo es inteligible, puesto que nosotros podemos conocer lo que las cosas son. Luego el primer autor o motor del universo es el intelecto. Por lo tanto el fin último del universo tiene que ser el fin mismo de la inteligencia. Este fin empero es la verdad; de donde resulta que el objeto propio de la sabiduría absoluta es la verdad.²

Pero ¿qué verdad? No ciertamente una verdad cualquiera, particular y circunscrita, sino la verdad absolutamente primaria, la verdad que es fuente de cualquier otra verdad, la verdad de donde dimanen todas las demás verdades. Mas esta verdad absolutamente primaria: ¿dónde encontrarla? Recordemos el paralelismo perfecto —los filósofos lo llaman trascendental— entre la verdad y el ser. Recordemos que la verdad se adapta perfectamente a todas las sinuosidades de la realidad; que el orden y disposición de las cosas en la verdad es idéntico al orden y disposición de las cosas en la realidad; o dicho de otro modo que la verdad y el ser pueden convertirse. La verdad absolutamente primaria será pues también el ser absolutamente primario, es decir, será la verdad de Dios. El objeto de la sabiduría absoluta es pues Dios.³

Si traducimos este razonamiento riguroso de Santo Tomás a un lenguaje más moderno y accesible, diremos: que todos nuestros cono-

² *Summa contra Gentiles* I 1.

³ *Summa contra Gentiles* III 25 (Item: quod est tantum...).

cimientos científicos positivos, o sea las leyes que las diversas ciencias positivas establecen en territorios diversos de la realidad, constituyen una masa de saberes relativos y contingentes, que, en conjunto, penden del problema de la realidad total, o sea el problema metafísico. El positivismo de las ciencias particulares no puede salvarse de la contingencia, si no se decide a plantear y resolver el problema metafísico de la realidad total. Toda ciencia positiva particular apunta pues hacia el saber universal y metafísico, y lo reclama urgentemente. La metafísica no es la quinta rueda del carro, como creía el positivismo, sino propiamente el fundamento único que confiere legitimidad y necesidad a todo conocimiento particular. Es la ciencia de las ciencias, la filosofía primera, la sabiduría esencial y fundamental.

MÉTODOS DE LA SABIDURÍA

Ahora se plantea empero con singular agudeza el problema básico de toda filosofía. ¿Cómo alcanzar ese conocimiento de la verdad primera o ser primero? ¿Qué medios tenemos para llegar a esa sabiduría suprema, a ese conocimiento de Dios? ¿Cuál es el método de la metafísica?

Respuesta de Santo Tomás: tenemos ante todo la razón. Con la razón podemos, sin duda, avanzar mucho en la sabiduría metafísica acerca de Dios. Podemos, por ejemplo, conocer que Dios existe, que Dios es uno, simple, infinito y otras verdades semejantes.⁴ Ahora bien, no todo lo que sabemos acerca de Dios lo sabemos por la vía de la razón natural. También tenemos sobre Dios conocimientos “que exceden toda facultad de la razón humana”.⁵ Son los conocimientos que Dios mismo nos ha dado de sí mismo en su revelación. La situación de hecho es pues la siguiente: “conocemos algo” de Dios por razón natural; “no conocemos todo” de Dios por razón natural; “conocemos algo” de Dios por revelación.

Que la razón natural es insuficiente para proporcionarnos un conocimiento completo y perfecto de Dios, es cosa que resulta clara y patente, si consideramos el mecanismo de los conocimientos humanos. En efecto, el intelecto humano está unido a la materia; para conocer necesita tomar como punto de partida la realidad sensible y, sobre los datos de los sentidos, verificar la intelección de la forma esencial. Sin duda nuestro intelecto, basándose en los datos de la experiencia sensible, puede inferir que Dios existe; pero no puede inferir lo que Dios es. Sin duda, una vez establecida la existencia de Dios, nuestra razón puede formar algún concepto de Él;⁶ pero necesariamente ha

⁴ *Summa contra Gentiles* I 3.

⁵ *Summa contra Gentiles* I 3.

⁶ *Summa Theologica* I q.7; q.3.

de ser un concepto negativo y “analógico”, obtenido extendiendo a la esencia de Dios negativa y analógicamente los conceptos de las esencias de las cosas sensibles. De ninguna manera está capacitado el intelecto humano para contemplar directamente la esencia misma de Dios, ya que Dios, sustancia totalmente espiritual, no ofrece a nuestros sentidos base alguna sensible, de la cual el intelecto pudiera extraer la esencia inteligible. Lo que positivamente sabemos de Dios lo sabemos, pues, por otra vía, que no es la razón natural. Lo sabemos por la revelación; lo sabemos por la fe.

La razón y la fe son pues los dos medios de que disponemos para constituir la metafísica o sabiduría acerca de Dios, entre primero y verdad primera, causa primera y absoluta. La razón nos conduce a la existencia de Dios; pero no nos permite formarnos de su esencia concepto alguno positivo, sino sólo nociones analógicas. Nos enseña que Dios existe y lo que Dios no es. La fe en cambio hace penetrar en nuestra mente los conocimientos revelados por Dios acerca de sí mismo. Por la fe sabemos algo de lo que positivamente es Dios; por ejemplo: que es uno y trino, que el Hijo procede del Padre y que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. La razón y la fe tienen pues perfectamente señalados sus respectivos territorios; se complementan armoniosamente la una a la otra. Allí donde la razón falla, suple la fe; y las dos reunidas y aplicadas al tema supremo de Dios; constituyen en estrecha unidad todo nuestro saber natural y sobrenatural de la causa primera que gobierna el Universo.

La conveniencia de que las verdades de la fe vengan a complementar las adquisiciones de la razón natural no se basa empero solamente en la mayor riqueza de conocimientos que este divino auxilio nos otorga. Hay otros dos fundamentos además, que abonan también la necesidad de la revelación y por lo tanto de la fe. El primero se halla en el fin supremo de la salvación del hombre. Para salvarse necesita el hombre conocer su fin y ordenar hacia él sus acciones externas e internas.⁷ Era pues necesario que Dios revelase al hombre ciertas verdades superiores a la razón, para que el hombre, sabiéndolas, pudiera organizar y orientar convenientemente su vida hacia su eterna salvación. El segundo fundamento que justifica la revelación es: que el ejercicio mismo de la fe reacciona sobre la razón perfeccionándola y poniéndole el remate más adecuado a la actividad humana. Conviene al hombre saber que hay, por encima de su razón limitada, esencias que la razón sola no puede conocer. Conviene al latente orgullo del alma racional el perpetuo ejercicio de humildad, a que la fe obliga. Conviene que el hombre no caiga en la tentación de medir la grandeza de Dios por el rasero de su pobre razón. Pero dejemos hablar al mis-

⁷ *Summa Theologica* I q.1 a.1.

mo Santo en su sencillo y sobrio lenguaje: “Sólo conocemos a Dios verdaderamente cuando le creemos por encima de todo lo que el hombre puede pensar de Él. . . Mas proponiendo a la creencia del hombre ciertas verdades, que exceden la razón, afiánzase en el hombre la opinión de que Dios es algo que está muy por encima de su pensamiento.”

RAZÓN Y FE SE COMPLEMENTAN

Así, pues, la fe es el complemento, el perfeccionamiento de la razón. En rigor la razón y la fe no debieran superponerse nunca. Porque de uno y el mismo objeto no podemos tener a la vez conocimiento de fe y conocimiento de la razón. Si sabemos algo por fe, no lo sabemos por razón. Si sabemos algo por razón, no lo sabemos por fe. La razón demostrativa y ciencia cierta de algo, excluye la fe. Y recíprocamente; cuando de algo tenemos creencia por fe, es que no podemos probarlo ni demostrarlo. “Es imposible, dice Santo Tomás, que de una y la misma cosa haya fe y ciencia”.⁸ Justamente porque la razón y la fe son complementarias, es por lo que se excluyen en uno y el mismo objeto. Pero el rigor de este principio recibe en la aplicación práctica paliativos y enmiendas oportunas. De hecho muchas verdades, que en sí mismas son de razón, hállanse en nosotros como de fe y son por nosotros creídas más que conocidas demostrativamente. Así sucede cuando concedemos crédito ciego a los científicos en las disciplinas que ignoramos. Por otra parte hay demostraciones racionales, que son difíciles de establecer y en cuyo transcurso puede de hecho flaquear la inteligencia, dando entrada subrepticamente al error. Que esto acontece en efecto muchas veces, demuéstranlo las disputas y discusiones entre los sabios. Es pues, imposible, y sería harto inconveniente llevar, al extremo rigor el principio de la exclusión recíproca de la razón y de la fe. Sin duda la razón y la fe se completan y por lo mismo no deben superponerse. Pero en muchos casos —por ejemplo en todos los casos de ignorancia o de incapacidad personal —la fe sustituye con ventaja a la razón; y la Providencia obra sabiamente proponiendo a la fe de las muchedumbres humanas ciertas verdades, que en sí mismas, y quizá para algunas inteligencias más sutiles, pudieran ser accesibles a la demostración racional.

No hay, pues, daño en que una verdad de fe se demuestre, si ello es posible; o en que una verdad de razón se ofrezca como de fe, si algunos hombres han de poseerla mejor en la fe que en la razón. Estas superposiciones ocasionales de la razón y de la fe no presentan peli-

⁸ *Summa contra Gentiles* I 5.

⁹ *Quaest. disp. de veritate* q.14 a.9.

gro de menoscabo ni para la fe ni para la razón. Porque —y con esto llegamos al punto central de toda la teoría de Santo Tomás y aun a caso a uno de los pilares básicos de su sistema— porque entre la razón y la fe ni hay ni puede haber nunca la más mínima contradicción. En primer lugar la revelación de Dios va envuelta, precedida y acompañada de tales y tan estupendos signos exteriores, que abaten toda duda y fuerzan el asentimiento con una violencia auténticamente divina. En este punto la serenidad habitual de nuestro Santo Doctor cede por ventura a un entusiasmo, que a duras penas se contiene en la voluntaria disciplina del estilo. Con emoción mal reprimida enumera Santo Tomás todos los llamados motivos de credibilidad: milagros, curaciones de enfermos, resurrecciones de muertos, alteración en los movimientos celestes, inspiración estupenda de los Apóstoles, agradecimiento en un instante con las más altas dotes de sabiduría y de elocuencia. Pinta luego la maravillosa propagación de la fe cristiana no por la violencia de las armas, ni por la promesa de deleites y voluptuosidades, sino entre persecuciones de crueles tiranos y proclamando doctrinas de renunciamento, humildad, menosprecio del mundo y sus grandezas.¹⁰ Una revelación acompañada de tales signos visibles no puede por menos que ser verdadera. Ahora bien, si las verdades reveladas son verdaderas, es imposible que contradigan a las verdades racionales; porque la verdad es una, como el ser, y cualesquiera que sean los modos de su manifestación o conocimiento, no puede haber discrepancia ni oposición entre unos y otros.

UNIDAD DE LA VERDAD

La unidad objetiva de la verdad es pues la base en que se funda la armonía entre la fe y la razón. La verdad racional y la verdad de fe no pueden contradecirse. El único contrario de la verdad es la falsedad. Uno y el mismo Dios es empero el autor de nuestra razón y el autor de la revelación. Necesariamente por tanto han de coincidir la revelación y la razón, que proceden ambas de la absoluta verdad de Dios.¹¹ La fe sabe lo que sabe por acatamiento reverencial a la autoridad divina. La razón sabe lo que sabe por propia actividad inteligente. Pero ambos saberes son verdades; y no pueden contradecirse, porque los principios del razonamiento han sido puestos en nosotros por Dios, que es el mismo autor de la revelación recibida por la fe. La verdad de una afirmación consiste en la concordancia de lo que se dice con lo que es, no en el modo o método por el cual llegamos a tal afirmación. Una ocurrencia fortuita, un pensamiento infundado, las

¹⁰ *Summa contra Gentiles* I 6.

¹¹ *Summa contra Gentiles* I 7.

aseveraciones de un demente, pueden ser verdaderos, si el pensamiento o el dicho concuerda con el ser de lo pensado o dicho; aunque su procedencia resulte inexplicable o incomprensible. Es posible acertar por casualidad. Sin duda en las cosas humanas y mundanas la garantía del acierto o de la verdad debe ser exigida en forma de pruebas y demostraciones, que nos convenzan de que el pensamiento o el dicho coincide con el objeto a que se refiere. Pero si el objeto está fuera del alcance de nuestra facultad de comprobar y demostrar, y si por otra parte la afirmación viene acompañada de evidentes signos que la señalan como de procedencia divina, entonces es posible y conveniente y necesario recibirla por verdadera, aunque no podamos humana y racionalmente comprobarla y demostrarla. Y en todo caso, podemos estar bien seguros de que entre esas afirmaciones recibidas por la fe y las que la razón natural elabora, no puede haber contradicción alguna. La realidad es una. Dios es uno. La verdad es una. La concordancia entre la fe y la razón se funda en último extremo sobre el postulado de la unidad del ser y la verdad en Dios.

FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Ahora ya podemos en pocas palabras sacar las consecuencias de esta concepción. Sin confundirse nunca, la razón y la fe pueden compenetrarse y ayudarse mutuamente. La filosofía y la teología de Santo Tomás son ejemplos admirables de esa mutua compenetración y ayuda, que jamás degenera en confusión de los dos órdenes. La filosofía puede muy bien desempeñar su función propia en la teología. Las verdades de la fe sirven por su parte a alumbrar las sendas del pensar filosófico. Pero siempre la razón y la fe proceden según su propia y peculiar modalidad. En la teología, la filosofía no se propasará a intentar la demostración de las verdades reveladas, que exceden todo poder de la razón humana. Ello sería contrario al buen método y además constituiría una imprudencia notoria, gravemente perjudicial para la misma fe.¹² Pero la filosofía podrá y deberá “declarar” la fe, explicarla, envolverla en comparaciones y preparaciones racionales. Elaborará los conceptos necesarios que, a modo de instrumentos mentales, sirvan para captar y retener mejor en el espíritu las verdades de la fe. Más aún: puesto que entre la fe del teólogo y la razón del filósofo no puede haber discrepancia, la filosofía deberá tener por axioma cierto que toda supuesta demostración racional de la falsedad de un artículo de fe ha de ser necesariamente falsa y sofística;¹³ y al filósofo le tocará demostrarlo, abriendo así campo libre para la vigencia indiscutible del dogma.

¹² *Summa contra Gentiles* I 9.

¹³ *Summa contra Gentiles* I 7.

Por su parte, la filosofía no puede sino ganar en el contacto y hermandad con la teología. De la teología sacará la filosofía indicaciones preciosas para su propósito. Por ejemplo: de antemano sabrá el filósofo creyente que ciertas tesis filosóficas necesariamente tienen que ser falsas, todas aquellas tesis que, de un modo o de otro, resulten incompatibles con los dogmas de la fe. Y esta iluminación orientadora de la fe le guiará a través de los problemas racionales y le señalará las cuestiones en que el esfuerzo de su intelecto deba afincarse con afán más enconado.

Pero aun en los momentos de más íntima colaboración y compenetración, la fe y la razón conservan siempre sus caracteres propios y diferenciales, manteniendo intacta la mutua independencia. El filósofo demuestra por razones evidentes. El teólogo en cambio apela siempre, como fuente indiscutible, a la autoridad suprema de la revelación divina. Y hasta tal punto acentúa Santo Tomás la distinción radical entre estos dos modos de conocimiento, entre el método racional de la filosofía y el método autoritario de la teología, que llega a declarar entre ambas ciencias una diferencia de género.¹⁴

FILOSOFÍA PURA

Sin reservas de ninguna clase, con plena conciencia de la profunda novedad que esta concepción entraña, Santo Tomás proclama y realiza rigurosamente la distinción y al mismo tiempo la unidad de la razón y de la fe. Su filosofía es filosofía y nada más que filosofía. O, como suele decirse hoy, filosofía pura. Nada de píos fraudes. Ni el más mínimo elemento de sus demostraciones racionales está torcido o cohibido o exaltado por la preocupación de acomodarlo a la fe. La filosofía de Santo Tomás puede presentarse en la historia del pensamiento humano como modelo perfecto de objetividad racional. No hay en ella ni rastro de esas habilidades habituales en los virtuosos del pensamiento, que saben a veces con singular maestría poner el raciocinio al servicio de una causa ajena a la pura verdad. Casi me atrevía a decir que la filosofía de Santo Tomás no es, en su intención, filosofía cristiana. Es filosofía verdadera; que, por serlo, resulta cristiana. Porque toda la labor intelectual del gran Santo se funda precisamente en la convicción de que el mejor servicio que la filosofía puede prestar a la religión consiste en desenvolverse como exclusiva y auténtica filosofía. La verdad pura del pensar puro no puede por menos de conducir en línea recta a la verdad santa de la creencia religiosa. Por eso en el sistema de Santo Tomás se hermanan de manera casi milagrosa la profundidad con la sencillez; y el acuerdo de las verdades

¹⁴ *Summa Theologica* I 1 y 2.

racionales con las verdades de la fe se produce de modo tan natural y evidente, que dijérase el encaje y unión de las dos mitades de un mismo todo.

FILOSOFÍA ABIERTA Y FILOSOFÍA CERRADA

Y en verdad así es. La filosofía y la teología son efectivamente las dos mitades de un mismo todo. Juntas, representan fielmente la esencia plena de la realidad integral. Cuando encontréis alguna vez doctrinas o sistemas filosóficos que contradigan un dogma de nuestra santa fe, estad seguros de que algún vicio oculto mina sus entrañas intelectuales. La unidad de la verdad se funda en último término sobre la unidad de la realidad. He aquí la enseñanza imperecedera que los hombres debemos al genio del Santo Doctor. La filosofía auténtica no cierra la puerta a otras noticias, que de la realidad nos lleguen por vías distintas de la razón y la experiencia. La filosofía auténtica es siempre filosofía abierta de par en par, filosofía comprensible y verdaderamente objetiva. En cambio, el error radical de los sistemas filosóficos que niegan a la fe todo el valor de conocimiento, consiste precisamente en cerrar esas puertas de la razón a todo lo que no sea la razón misma; o mejor dicho, en aprisionar dentro del recinto animal toda la realidad objetiva. Bajo el lindo nombre de un idealismo, oculta el pensamiento llamado moderno un postulado monstruoso, el postulado de que la realidad, el ser, todo lo que es, todo lo que existe, procede íntegramente de la actividad del yo pensante. Permitid que en pocas palabras explique lo que esto significa.

La reflexión filosófica, cualquiera que ella sea, tiene que partir necesariamente de la idea de la verdad. El filósofo, en efecto, pretende descubrir verdades y distinguirlas de los errores. Por consiguiente el filósofo o sabe ya de antemano qué cosa sea la verdad, o tiene que ponerse ante todo a investigarlo. Ahora bien, nadie puede dudar de que la verdad es primeramente la concordancia perfecta entre lo que yo pienso que una cosa es y lo que esa cosa es efectivamente. En suma, la verdad es la adecuación entre el pensamiento y la realidad. Pero aquí justamente es donde se produce el momento dramático de la filosofía. Ahora es llegado el instante en que el filósofo tome una resolución definitiva, de la que ya para siempre va a depender el carácter y giro de todo su sistema. Porque dos caminos se ofrecen ahora ante el filósofo: o bien el de considerar que, en la verdad, el pensamiento se ajusta al objeto; o bien que el objeto se ajusta al pensamiento. En el primer caso, tenemos ese tipo de filosofía que hemos llamado abierta. Aristóteles y Santo Tomás son sin duda los representantes más perfectos de esta manera de filosofar. En el segundo caso tenemos el tipo de filosofía, que hemos llamado cerrada y cuyos exponentes más ilus-

tres son acaso Descartes y Kant. La filosofía abierta empieza por la realidad, por el ser, y trata de fijar en conocimientos verdaderos la estructura propia de la realidad en general y de aquella realidad que es fuente y origen de toda realidad. La filosofía abierta es, pues, en términos generales, realista; procura acomodar el pensamiento al ser; está siempre atenta a someter la razón a las exigencias del objeto. Es objetiva en el amplio sentido de la palabra; es decir, sumisa humildemente a las modalidades del objeto puro. En cambio las filosofías cerradas siguen el camino estrictamente contrario. Empiezan por el ya cognoscente; analizan luego el acto racional de conocer; fijan las estructuras propias del pensamiento; y en seguida trasladan al objeto esas estructuras del sujeto y reducen el ser que es, a mero término del yo que conoce. Para estas filosofías cerradas el objeto no es más que un producto, por decirlo así, del sujeto; de suerte que todo eso que llamamos la realidad queda aprisionado dentro de las modalidades y condiciones en que funciona el pensamiento racional puro. El nombre de idealismo no le cuadra mal a esta manera de filosofar; en la cual la realidad se reduce a la condición de simple idea. Los títulos de las obras cumbres del idealismo filosófico son harto significativas de lo que en esos libros se contiene. El *Discurso del método* y la *Crítica de la razón pura* buscan en las formas del pensar metódico y del entendimiento cognoscente la raíz de toda objetividad; y Kant resume el sentido de su doctrina en la célebre fórmula: "las condiciones de la posibilidad del conocimiento son al mismo tiempo las condiciones de la posibilidad de los objetos".

A la vista salta la diferencia abismal que media entre una filosofía abierta, como el realismo de Santo Tomás, y una filosofía cerrada, como el idealismo de Descartes o de Kant. Para Santo Tomás la filosofía, respetuosa del objeto, está siempre dispuesta a someterse a lo que la realidad mande. En cambio Descartes y Kant, encerrados en la prisión de su propia conciencia subjetiva, no quieren reconocer más realidad que la que de su mismo yo extrae el pensamiento mismo. Imposible pues resulta para una filosofía cerrada todo lo que no sea razón pura. Necesariamente la fe tiene que desaparecer; y si, por coquetería de psicólogo, se mantiene su existencia, ha de ser simplemente como acto subjetivo, pero ya sin objeto propio, sin realidad a la cual referirse. El idealismo conduce inevitablemente a suprimir la religión o a convertirla en puro sentimiento sin objeto. Y esto último es lo que propiamente acontece en esa forma reciente de idealismo religioso, que suele llamarse modernismo; donde la fe, privada de toda relación real con seres reales, se fabrica para su uso particular unas sombras de objetos, que en último término se volatilizan en suspiros sutiles de un sentimentalismo inconsistente.

Para las filosofías cerradas, no hay más objetos que los que se con-

tienen en la prisión íntima del yo. Poseído por un receloso temor a errar, el idealismo pretende salvarse de la duda, encerrándose en la única certidumbre inmediata del yo. Pero este refugio en lo subjetivo constituye propiamente el suicidio de la filosofía, que, privada de todo acceso a la auténtica realidad del ser, queda para siempre aprisionada en el prejuicio y en el orgullo de la razón pura. Las filosofías abiertas, en cambio, empiezan por reconocer el imperio indiscutible de la realidad infinita y le someten la razón humana, como órgano de conocimiento, no de creación, recibiendo con humildad gozosa toda ciencia, toda creencia, que por cualquier vía segura venga a aumentar el caudal de lo que Dios, nuestro Creador, nos permite conocer.

EL REALISMO DE SANTO TOMÁS

De estas filosofías abiertas, objetivas, sin prejuicios, el ejemplar más logrado es sin duda la filosofía de Santo Tomás. Por propia índole y esencia, el realismo del bienaventurado Doctor Angélico da entrada franca en su amplio seno a todos los modos de saber que vengan exigidos por la lectura propia del objeto conocido. Será experimental en las ciencias positivas de la naturaleza material; analítico en las ciencias matemáticas de los objetos ideales; racional en la investigación ontológica del ser puro; crítico y psicológico en la historia de los acontecimientos humanos; autoritativo en la ciencia teológica de la revelación divina. En el realismo la fe, la razón, la crítica, el análisis, la observación, el experimento, son vías y métodos por igual legítimos, que nos proporcionan conocimientos verdaderos de la realidad, cuando se adaptan convenientemente a las estructuras ópticas del objeto estudiado. La unidad de la verdad, afianzada sobre la unidad del ser, no sólo no sufre menoscabo, sino que más bien se afirma y enaltece con la diversidad armónica de los modos humanos de conocer. La filosofía de Santo Tomás acepta todas esas modalidades de conocimiento y las hace converger todas en la síntesis total del saber. Justamente por eso su objetividad fundamental redundará siempre en beneficio de la religión.

Nada aprovecha más a la causa sagrada de la fe que el respeto absoluto a la razón. Como nada perjudica más a la integridad de la razón que el monstruoso designio de cercenar en el hombre el órgano divino de la fe.

Excelentísimos Señores. El pensamiento de Santo Tomás de Aquino, al cabo de siete siglos, conserva entero su frescor original y palpita en nuestros espíritus de hoy con un sentido a la vez actual y eterno. Santo Tomás es el filósofo más moderno de nuestra generación. La verdad, siempre joven, es tan vieja, que se remonta al principio absoluto de todas las cosas, a la eternidad de Dios. Nosotros, universitarios, somos

hombres de la verdad, es decir hombres de Dios. Mantengamos siempre estrechamente unidas nuestra razón y nuestra fe, para mayor gloria de nuestra España católica; e invocando el nombre glorioso de nuestro Santo Patrono, repitamos con todo el fervor de nuestras almas la oración que hoy eleva al Cielo toda la Cristiandad: "Dios que iluminas tu Iglesia con la admirable sabiduría de tu bienaventurado confesor Tomás y la fecundas con tus santas obras, concédenos, te lo suplicamos, la gracia de que nuestro intelecto entienda bien su doctrina y nuestra conducta imite sus virtudes."

Conferencia pronunciada en la
Universidad de Valladolid, en 1940.

EL CLASICISMO DE SANTO TOMÁS

¿QUÉ ES SER CLÁSICO?

Es muy difícil hablar de Santo Tomás dignamente. No necesito ponderar las causas que hacen tan difícil este empeño. La grandeza del hombre, la profundidad del pensador, la sublimidad del santo son objetos capaces de cohibir la más fecunda imaginación y la más acerada perspicacia interpretativa. Pero nadie está obligado a hacer más de lo que puede; y haciéndolo, es seguro que el Santo recibirá con sonrisa benévola nuestro homenaje humilde. *Quantum potes, tantum aude!* Lo primero de todo será, pues, que el homenaje de nuestras palabras sea realmente ofrecido a Santo Tomás. Y yo voy a atreverme a hablar de Santo Tomás mismo; no de sus circunstancias antecedentes, concomitantes o consiguientes. Por ello he de haceros una advertencia previa. En esta conferencia sobre el clasicismo de Santo Tomás voy a tener que tocar temas arduos y difíciles, temas complicados. Yo os empeño mi palabra de que voy a hacer cuanto esté en mi mano porque esos temas resulten expuestos con la mayor claridad. Pero es el caso que las capacidades de facilitación de lo difícil y de divulgación de lo profundo son limitadas. Alguna vez, sin duda, tendréis que realizar esfuerzos de atención y de intelección mayores que los ordinarios y comunes. Y para esas ocasiones es para las que yo os pido de antemano vuestra benevolencia. Que habrá de consistir justamente en hacer ese mayor esfuerzo de atención; porque el tema principal de que voy a hablaros es bastante delicado y nuevo.

No creo que en la copiosa literatura acerca de Santo Tomás se haya estudiado muchas veces el clasicismo del Doctor Angélico. Se ha dicho muchas veces, sin duda, que Santo Tomás es un clásico de la filosofía. Pero eso ya lo sabemos. Santo Tomás es un gran filósofo, como Platón, como Aristóteles, como Descartes, como Kant. Si por clásico se entiende sólo un elogio de gran magnitud, es claro que Santo Tomás lo merece con creces. Pero yo entiendo el adjetivo clásico no sólo ni principalmente como un elogio vago y general, sino en un sentido muy determinado y aun si se quiere, concreto. La cualidad del clásico no denota solamente bondad y excelencia de un escritor o pensador; denota sobre todo, a mi parecer, un modo especial del pensamiento y el sentimiento, una determinada y precisa estructura en la manera de ser del sistema filosófico de Santo Tomás. ¿Cuál es esa modalidad propiamente clásica? Es lo que voy a intentar explicaros en esta conferencia.

CLASICISMO Y ROMANTICISMO

Clásico suele por lo general contraponerse a romántico; y ambos adjetivos suelen aplicarse principalmente a las obras literarias. En la historia de la literatura es donde encontramos periodos clásicos y románticos, poetas, dramaturgos, novelistas clásicos y románticos. Todo el mundo llama a Espronceda romántico y a Cervantes clásico. Los historiadores de la literatura se esfuerzan, con diversa fortuna y variable claridad, por definir qué sea el clasicismo y qué el romanticismo. En la crítica literaria los conceptos de clásico y romántico no tienen, pues, un sentido meramente ponderatorio o encomiástico, sino que encierran una determinación más precisamente fijada y concretada. Mas por desgracia ese sentido del término "*clásico*" no es todavía, ni siquiera en la historia literaria, todo lo claro, preciso y definido que fuera de desear; sobre todo para aplicarlo a temas de tanta determinación como los filosóficos, de donde ha de estar ausente la vaguedad, la adivinación sentimental, la infundada calificación. Si, pues, queremos nosotros fijar ahora en qué consista el clasicismo de Santo Tomás, habremos de empezar por definir netamente ese término, extrayéndolo de las vaguedades literarias para darle un sentido estricto e inequívoco, que pueda ser aplicado como criterio a las materias filosóficas en diversos pensadores.

Sería muy largo y no poco complicado el exponeros aquí las razones que me han conducido a la definición que voy a daros de lo clásico. Excusémoslas, pues; y dejando para otro lugar y ocasión el esclarecimiento de las vías que conducen a esta definición, digamos simplemente que el concepto de lo clásico puede reducirse a tres notas características; primera: predominio de la atención a lo diverso y diferencial sobre la atención a lo común y general; segunda: intención de las jerarquías dominantes en las distintas formas de realidad, y tercera: respeto a la objetividad.

DIVERSIDAD DE LO REAL

Consideremos la primera de esas tres notas: predominio de la atención a lo diverso sobre la atención a lo común y general. Las múltiples cosas que constituyen la realidad tienen entre sí diferencias y semejanzas; se parecen muchas las unas a las otras y se distinguen también las unas de las otras. Por eso podemos clasificarlas y distribuirlas en géneros y especies. Por eso también podemos fijar nuestra atención en lo común a muchas, en lo idéntico entre muchas, y obtener así conocimientos generales; como podemos, en cambio, fijar la atención en lo propio y peculiar de cada una, y obtener así conocimientos particulares e individuales. Pues bien: habrá personas que más bien

propendan a fijarse en lo que hay de común, de genérico, de idéntico entre muchas cosas; otras personas en cambio tendrán más gusto y propensión hacia lo diferencial y propio y peculiar de cada cosa o de pequeños grupos de cosas. Las primeras serán más bien románticas; las segundas serán más bien clásicas. El clásico posee una mirada aguda y penetrante para lo típico, lo diferencial, lo propio. En cambio, el romántico buscará bajo las diferencias lo común, lo general e idéntico. En la crítica literaria suele definirse lo clásico como la voluntad resuelta de mantener y marcar las diferencias entre los distintos géneros literarios; en cambio el romanticismo mezcla los géneros, funde y confunde en una mala indigesta lo cómico con lo trágico, lo recio con lo frívolo; lo grave con lo ridículo, lo grande con lo pequeño, afirmando que en la realidad de la vida todo eso está unido, junto, fundido y confundido. El clásico en cambio sostiene que si en la vida todo eso está en efecto y lo hay y existe, sin embargo ello es muy diverso entre sí; y lo cómico no es lo trágico, aunque a veces estén realmente juntos; y lo grave no es lo ridículo, aunque en ocasiones se hallen muy próximos; y así el clásico, respetando lo diferente más que lo común, pretende reflejar lo que cada cosa es, más bien que la vida general en que cada cosa es lo que es. Dentro de un instante veremos que también en la filosofía hay pensadores clásicos, que, cuando contemplan la realidad, se detienen en lo diferencial de ella, en *los seres* reales más bien que en *la* realidad total; y también filósofos románticos, que acentúan preferentemente lo idéntico y común a todos los seres, la unidad absoluta del ser.

REALIDAD Y JERARQUÍA

La segunda nota con que queremos definir el clasicismo es la intuición de las jerarquías, dominadas en las diversas formas de realidad. Aquí el romántico propende también a borrar las diferencias de valor jerárquico.

El romántico considera que todo tiene el mismo valor —mucho o ninguno—; que no hay cosas más perfectas y valiosas unas que otras; que no hay valores superiores a otros ni valores —ni valor— supremos; que lo mismo da estar arriba que abajo, lo mismo mandar que obedecer; que todos somos iguales; que todos los seres valen lo mismo. Pero frente a esa negación romántica de las jerarquías entre cosas y valores, el clásico afirma por el contrario la variedad de valor entre los seres; el clásico posee una intuición muy aguda de las diferencias jerárquicas, de la distinta perfección que las cosas tienen, de sus distintos valores; el clásico reconoce que ciertos valores, por ejemplo, los valores de la utilidad son inferiores a los de la belleza, y que éstos a su vez son inferiores a los de la moralidad, y que todos se supedi-

tan a la supremacía de los valores religiosos, puesto que Dios es el supremo valor.

ESPÍRITU DE OBJETIVIDAD

La tercera nota característica del clasicismo no es sino consecuencia de las anteriores. La llamaríamos respeto a la objetividad. El clásico es hombre de pensamiento y sentimiento objetivos; no finge, no inventa la realidad, sino que la acata y recibe respetuosamente; el clásico no proyecta en la realidad sus propios gustos, sus propios deseos, sus propios caprichos, su propia fantasía no: sino que, respetando la realidad, inclínase ante ella, justamente, porque percibe muy bien lo peculiar y propio de cada cosa y las diferencias jerárquicas entre los valores propios de cada cosa. Aun más que respeto, llamaríamos humildad esa actitud del clásico, que se rinde y entrega ante la objetividad de lo real. El clásico es pensador humilde. El romántico en cambio es pensador soberbio, que cree que el mundo es su hechura, hechura de su pensamiento mismo, producto de las leyes íntimas del pensar humano, mundo racional, sometido al yo pensante, que es como el administrador supremo de la razón. La humildad del clásico se acredita en cambio en su objetivismo, en su actitud reverente ante la realidad, tomando nota de ella, conociéndola y descubriéndola tal y como ella es, racional a veces e inteligible, irracional otras veces y accesible tan sólo por vías que no son las del estricto pensamiento científico.

SANTO TOMÁS Y ARISTÓTELES

He aquí, pues, las tres notas principales que caracterizan el concepto de lo clásico. Cuando digo, pues, que Santo Tomás de Aquino es filósofo clásico, no quiero decir que es un gran filósofo —eso ya lo sabemos— y la voz clásico no alude esencialmente a encomiástica ponderación. Quiero decir que es un pensador en quien las tres notas características que acabo de señalar como definitorias del clasicismo, se dan con plena realidad personal y mental y aun de manera verdaderamente eminente. Tanto que podría muy bien decirse de Santo Tomás que es el filósofo clásico por antonomasia. Acaso Aristóteles pudiera aspirar a disputarle en esto la primacía; porque también Aristóteles posee todas o casi todas las virtudes del filósofo clásico. Pero hay un punto en que Santo Tomás aventaja a Aristóteles en clasicismo. Porque en la cúspide y remate de la concepción que Aristóteles desarrolla acerca de la realidad total, hay una especie de hueco o deficiencia; el concepto de Dios en Aristóteles no es un concepto tan completo, tan perfectamente diseñado y dibujado como el concepto de Dios en Santo Tomás. Y es que Santo Tomás recibe y admite con

clásica humildad el auxilio sobrenatural de una fuente de conocimiento, que Aristóteles necesariamente desconocía, el auxilio sobrenatural de la revelación. Esta falta, esta manquedad, que hay en Aristóteles, del último ápice con que hubiera rematado en perfección su conocimiento de la realidad, ha sido remediada por la revelación cristiana, que se manifiesta en este sentido como fuente de conocimiento objetivo y complemento decisivo de las informaciones, que el hombre por sí mismo y naturalmente es capaz de obtener acerca de las cosas. El cristianismo de Santo Tomás es, pues, el que exalta al extremo máximo su clasicismo fundamental.

DIFICULTADES DE LA ONTOLOGÍA

Pero yo quisiera llegar a términos de mayor precisión todavía en todas estas definiciones. Voy a intentarlo; y aun a trueque de pedirlos ahora un poco de ese esfuerzo, a que al principio aludía, voy a plantear unos pequeños problemas que no son enteramente fáciles, pero que voy a procurar hacer lo menos difíciles que me sea posible. Os diré primeramente que en la filosofía, más todavía que en la literatura, es donde debieran tener aplicación inmediata y bien fecunda sin duda los conceptos de clásico y romántico. No se ha hecho todavía en el mundo —al menos yo no la conozco— ninguna historia de la filosofía en que se tome en consideración esta distinción entre pensar romántico y pensar clásico para clasificar y caracterizar a los grandes pensadores. Pero podría y aun debería hacerse; porque romanticismo y clasicismo son modalidades de pensamiento que en los problemas filosóficos se revelan con tanta y aun con más acusada forma que en las producciones literarias o artísticas. La objetividad del pensador, la atención a las diferencias reales y a las distintas jerarquías estimativas o valorativas entre los seres, tocan efectivamente a algunos problemas tan centrales y profundos de la filosofía, que la actitud que se tome en ellas y acerca de ellas imprime indeleble carácter a todo el resto del sistema y señala como una marca inequívoca todos los demás pensamientos y conceptos. Esos problemas centrales de toda filosofía son los problemas ontológicos, o sea los problemas que se refieren al ser. Y por ser problemas centrales y básicos, es por lo que la posición o actitud que cada filósofo adopte en ellos tendrá necesariamente que repercutir en todo el resto de su sistema. Ahora bien, el problema del ser ofrece una dificultad muy especial que consiste en que *ser* es el término o palabra que a más cosas se refiere. Porque claro está que si decimos: hombre, este término se refiere a muchos seres, pero deja fuera a muchos otros seres, que no son hombres. Si decimos: cuerpo, también esta palabra se refiere a muchos objetos, pero deja fuera también otros muchos, por ejemplo, los objetos ideales y espirituales. En cambio,

si decimos: *ser*, este término se refiere a todo absolutamente, sin dejar fuera de su ámbito de significación nada en absoluto; se refiere incluso a Dios, que es ser, sin duda alguna. Ahora bien, este término de ser, tan amplio que más amplio no cabe imaginarlo, resulta extraordinariamente difícil de definir, de fijar, de determinar. ¿Dónde encontrará el filósofo las pinzas adecuadas para capturar y retener ese ser en general? Porque esas pinzas, esos conceptos instrumentales, con que el filósofo pudiera acaso definir el ser, serían ellos también seres y el filósofo evitaría muy difícilmente el peligro del círculo vicioso, o sea, de caer en el error consistente en suponer ya dentro de la definición misma lo que se trata de definir. Por eso decía que el problema del ser es enormemente difícil. Pero la dificultad sube de punto —si es posible— y se hace vertiginosa, considerando que entre los seres figuran también las características diferenciales que los separan. No sólo los seres son seres, sino que también son seres las diferencias entre los distintos seres, las notas propias de cada ser. El problema ontológico habrá, pues, de hacerse cargo de tan graves e intrincadas dificultades, que casi parecen desafiar la capacidad intelectual del entendimiento humano.

LA ANALOGÍA DEL SER

Santo Tomás advierte y subraya esta especialísima dificultad del problema del ser y nos dice: el ser es un término análogo, es decir, no unívoco ni tampoco equívoco. Perdonadme; acabo de pronunciar tres palabras técnicas de la filosofía, bien capaces de enturbiar vuestra comprensión natural. Pero ahora mismo voy a explicar su significado y su uso; y veréis cómo empiezan a verter cierta claridad sobre nuestro problema. *Unívocos* llaman los lógicos a los términos que designan siempre una y la misma cosa. Son términos que, por decirlo así, no tienen pérdida; significan siempre lo mismo y no hay posibilidad de equivocarse si se conoce el único significado que poseen. La palabra *hombre*, por ejemplo, es término unívoco, que designa siempre el mismo ser, el mismo objeto. *Equívocos* llaman en cambio los lógicos a los términos o conceptos que tienen dos o más significaciones diversas por completo; es decir, que se refieren a dos o más objetos totalmente distintos entre sí y heterogéneos. La palabra *gato* por ejemplo significa unas veces el conocido animal doméstico y otras veces el aparato mecánico que sirve para levantar piezas grandes y pesadas. Entre gato en el primer significado y gato en el segundo no hay la menor semejanza, la menor relación; y aunque la palabra que designa esas dos cosas heterogéneas sea la misma fonética y ortográficamente hablando, hay en realidad como dos palabras y dos conceptos distintos. *Análogos* llaman por último los lógicos a los términos o conceptos

que designan —como los equívocos— objetos distintos; pero no enteramente diferentes, sino en parte semejantes y en parte diferentes, o sea términos cuya significación no varía sino en parte al designar ora unos ora otros objetos. La palabra *sano* no significa exactamente lo mismo dicha del animal y dicha del alimento; pero tampoco su significado es enteramente deficiente; la sanidad de tal o cual alimento no es objeto idéntico a la sanidad de tal o cual animal, pero tampoco es objeto totalmente diverso.

Ahora, sabiendo ya lo que son términos unívocos, equívocos y análogos, preguntémonos con toda claridad: ¿es el ser un término unívoco, equívoco o análogo? Y ante este problema, la solución que radical y profundamente se dé, representará una actitud o posición tan fundamental, tan central en la filosofía, que necesariamente habrá de imprimir carácter en todo el resto del sistema filosófico, hasta en sus más menudas y lejanas ramificaciones. La actitud ante el problema del ser definirá, pues, todo el pensamiento, toda la personalidad, todo el estilo de un filósofo. En efecto: supongamos que se adopta la solución de la univocidad del ser: ¿Qué querrá decir entonces eso de que el ser es unívoco? Querrá decir —recordad nuestra definición del término unívoco— que el ser es concepto que designa siempre a uno y el mismo objeto; querrá decir que no hay más que un ser y que todos los distintos seres son distintos sólo en apariencia, pero en realidad idénticos; querrá decir que todas las diversidades de la realidad son reductibles a un solo y único ser. La consecuencia inmediata de todo esto será lo que suele llamarse monismo (del griego *monos* = uno, único), que podrá ser monismo materialista o monismo idealista o panteísmo; en suma, la teoría filosófica según la cual los seres múltiples y aparentemente distintos son en el fondo y en verdad aspectos de uno y el mismo ser idéntico. Pero supongamos en cambio que se toma el concepto de ser como equívoco. ¿Qué querrá decir entonces eso de que el ser es equívoco? Querrá decir —recordad nuestra definición— que el ser es concepto que designa objetos totalmente diversos unos de otros; querrá decir que el ser en cada caso tiene una significación completamente diferente de la que tiene en otro caso. Pero esta posición inicial, ¿adónde conducirá? Conducirá evidentemente a reconocer en la realidad la multiplicidad variada de todos los seres; llevará a distinguir positivamente todos los seres que hay o que existen, que son reales o que son la realidad. Pero también conducirá derechamente al escepticismo. Porque no habiendo nada de común entre los diversos seres de la realidad, queda abolida la posibilidad del conocimiento; el cual siempre y necesariamente tiene que recaer —directa o indirectamente— sobre lo común, lo genérico, lo idéntico de muchos seres.

En efecto, la historia de la filosofía nos muestra notorios ejempla-

res de sistemas, en quienes esas dos posiciones con sus principales consecuencias están perfectamente realizadas. Tenemos la actitud de los monistas, idealistas, materialistas, que sostienen la univocidad del ser. Son los románticos de la filosofía; los que sólo tienen ojos para lo común e idéntico de los seres y no perciben, no reconocen lo diferencial y diverso. En la antigüedad, por ejemplo, Parménides, Demócrito; en la edad moderna los idealistas o panteístas, Descartes, Spinoza, Kant, Hegel. Frente a esta estirpe de pensadores románticos encontramos el grupito reducido de los que se aferran a la equivocidad del ser; para éstos la palabra o concepto de ser, siendo equívoca se refiere cada vez que se pronuncia a algo totalmente distinto y cambia enteramente de sentido cada vez que se emplea. Para éstos principalmente no puede haber conocimiento, ni ciencia alguna. Son éstos en la antigüedad Heráclito, los escépticos; en la época moderna Hume y en cierto sentido el filósofo francés, tan respetables por otras razones, Bergson.

Ya la filosofía antigua anterior a Aristóteles había percibido con toda claridad las dificultades inextricables en que se enreda el pensamiento, si adopta la actitud monista y romántica o la actitud escéptica de un pluralismo irracional. El esfuerzo por hallar una nueva actitud fue en realidad el que engendró en Grecia el pensamiento filosófico clásico. Ni Parménides ni Heráclito; ni panteísmo ni escepticismo. Sócrates inaugura un nuevo modo de pensar, que Platón perfecciona y que Aristóteles lleva a su más alta forma. El ser no es ni unívoco ni equívoco; es análogo. ¿Qué quiere decir, pues, la analogía del ser? Quiere decir que el ser tiene distintas significaciones; pero que son distintas no enteramente, sino sólo en parte. El ser, dice Aristóteles, se dice de muchas maneras; hay diversas modalidades de ser, aun cuando por debajo de todas ellas permanece la unidad del ser en cuanto tal. Esa unidad del ser, eso que hay de común entre todos los seres, no los convierte a todos en uno solo hasta el punto de hacer unívoco el concepto de ser; pero tampoco hace de cada uno un objeto totalmente distinto de los demás, hasta el punto de establecer entre ellos una diferencia total que conduciría a la imposibilidad del conocimiento. Aristóteles puso en Grecia las bases fundamentales de una teoría de la analogía del ser.

Pero fue Santo Tomás quien llevó esa teoría a su forma más honda y perfecta. En Santo Tomás la noción de analogía del ser queda elaborada con tanta profundidad y exactitud que al Cardenal Cayetano, intérprete y comentador del Angélico Doctor, no le queda más tarea que la de reducir a terminología ordenada, simple y breve la teoría que, desde entonces, circula por todos los manuales de filosofía. Y en esta posición tan neta y precisa se documenta por modo ejemplar el clasicismo de Santo Tomás. El primero de los caracteres que enumerábamos

de un espíritu clásico, lo hallamos en Santo Tomás llevado a su más alto grado. La realidad, para nuestro Santo Doctor, no es ni una única estructura óptica, ni una infinita diversidad de objetos incognoscibles, sino un sistema de modos de ser, que permiten al intelecto llegar al conocimiento de lo propio individual sobre la base de lo común específico y genérico. La mirada de Santo Tomás, pasando sobre lo estrictamente individual en las cosas, busca lo típico y común a grandes grupos de seres; pero sin perderse, como el romanticismo filosófico, en la infinita lejanía de una intuición idealista, que posee una identidad absoluta en lugar de la diversidad ordenada e inteligible.

EL ARGUMENTO ONTOLÓGICO

Pero convendrá mucho a nuestro propósito no permanecer en este plano de tesis generales. Vamos a descender a algunas aplicaciones directas del espíritu clásico en la filosofía de Santo Tomás. Por de pronto vamos a verle mantenerse en la perfecta medida y mesura clásicas al ocuparse del problema fundamental de Dios. Santo Tomás lo acomete con una valentía que no tiene precedentes ni casi tampoco consiguientes en todo el pensamiento moderno. La valentía, la audacia intelectual —cuando conviene— es también un rasgo característico del espíritu clásico en filosofía. Santo Tomás plantea valerosamente el problema de Dios desde los primeros pasos de la Suma. Ante el problema de Dios, los filósofos modernos suelen sentir extraordinario pavor; y tiemblan literalmente cuando en el horizonte de sus meditaciones surge majestuosa, pero indeseada para ellos, la imponente noción del ser por sí; acaso porque en esta coyuntura la filosofía moderna no tiene la conciencia muy limpia. Santo Tomás, en cambio, acomete con resolución, y antes que ningún otro, este problema de Dios. Y se encuentra con que, en su tiempo y aun desde mucho antes de su tiempo, anda por las mentes de los filósofos y por los libros de filosofía una tesis según la cual nosotros conocemos a Dios inmediatamente. ¿Qué significa esto de conocer algo inmediatamente? La palabra inmediato tiene en filosofía un sentido exacto. No es una palabra vaga. Significa rigurosamente la ausencia de todo medio o intermediario entre el que conoce y lo conocido. Conocimiento inmediato es, pues, el conocimiento intuitivo por ejemplo, conocimiento en el cual entre el sujeto cognoscente y la cosa conocida no se interpone el vehículo o medio de ningún concepto general, de ninguna demostración discursiva, de ningún trámite de prueba o descubrimiento. Pues bien, repito que Santo Tomás se encuentra con una opinión bastante difundida en su tiempo y según la cual a Dios se le conoce inmediatamente. El argumento de San Anselmo es un buen ejemplar de esa opinión. Consiste en partir de la idea de Dios, que yo —cada uno de nosotros—

tengo dentro de mí. Ese Dios en quien ahora pienso, piénsolo yo como un ser infinito, es decir, tan grande que no le puede haber mayor. Pues bien, ese ser por mí pensado tiene que existir necesariamente, dice San Anselmo; porque es evidente que estar en la realidad y en la idea es más que estar solamente en la idea; luego Dios existente en la realidad es más que Dios no existe o existente sólo en la idea. De este argumento, que desde San Anselmo ha rodado por toda la filosofía moderna, se hace cargo Santo Tomás; y lo critica acerbamente demostrando su invalidez. ¿Por qué carece de fuerza probatoria el argumento de San Anselmo? Santo Tomás pone inmediatamente el dedo en la llaga. Carece de fuerza probatoria porque supone que el ser idea y el ser existencia son seres iguales, de idéntica estructura, cantidades en suma que pueden sumarse o restarse sin dificultad. Mas sólo las cantidades homogéneas pueden sumarse o restarse. El argumento supone, pues, que la idea de dios y Dios realmente existente son cantidades homogéneas, adicionables. Ahora bien, en esa suposición hállase —larvadamente— la hipótesis primordial de que *todo* ser es igual a *todo* ser, es decir, la hipótesis romántica de la univocidad del ser. Pero esa hipótesis es falsa y conduce al idealismo y al panteísmo. Supone que nuestras ideas y las cosas reales correspondientes a nuestras ideas son seres de idéntica estructura óntica y por tanto intercambiables. Pero esto es —repitámoslo— el error fundamental del romanticismo filosófico. En realidad una cosa es la idea y otra, perfectamente distinta, la existencia del objeto de la idea; una cosa es lo que algo es y otra cosa es que algo exista. Yo puedo decir por ejemplo lo que Rocinante es, aunque Rocinante ni existe ni ha existido. Confundir una idea con la existencia del objeto correspondiente a esa idea, supone en quien tal hace la convicción de que entre la idea y la cosa hay perfecta homogeneidad de ser, de que el ser es unívoco. El idealismo es precisamente un modo romántico de filosofar, que identifica el ser de la idea con el ser de la realidad existente y niega toda diferencia entre las estructuras primordiales del ser.

Ejemplo típico del clasicismo en filosofía es esta actitud de Santo Tomás frente al argumento de San Anselmo. Pero todavía el espíritu clásico del Angélico Doctor llega a más alto nivel, cuando inclinándose sobre el argumento anselmiano, que acaba de refutar, escudriña lo que aún pueda haber en él de verdadero y aprovechable. El profundo respeto de Santo Tomás a la realidad —espiritual, ideal o material—, a los mínimos y más suaves matices de la realidad, es tan diligente, que todo cuanto es, incluso las ideas falsas, tienen para él un sentido. Desde algún punto de vista, sin duda, piensa Santo Tomás, habrá de ser aprovechable el argumento de San Anselmo. Algún ángulo visual habrá, sin duda, desde el cual el argumento de San Anselmo contenga alguna parcela de verdad. No hay ocurrencia ni pensamiento

humano que, en algún sentido, no sea verdadero. Santo Tomás es ecléctico; justamente porque su filosofar es clásico. Urge rehabilitar el eclecticismo, del cual se burlan, con harto fácil donaire, los románticos de la filosofía, ciegos para las infinitas variantes y matices de lo real. Hay que rehabilitar el eclecticismo, por la sencilla razón de que la realidad misma es ecléctica. Si el argumento de San Anselmo es malo para establecer la existencia de Dios, en cambio es excelente y muy verdadero para establecer la naturaleza de Dios. Si ya sabemos por alguna otra vía que Dios existe y queremos conocer su naturaleza, entonces el argumento de San Anselmo nos ayuda poderosamente a ello; porque entonces nos permite decir de Dios que en él la esencia y la existencia se confunden, que su ser consiste perfectamente en existir, esto es, que la existencia en Dios no necesita una causa propia y peculiar distinta de la esencia misma de Dios. He aquí cómo Santo Tomás, con admirable espíritu de clásica ponderación y eclecticismo, sabe aprovechar e incorporar todo lo que hay de bueno y verdadero, aun en las tesis erróneas.

LAS IDEAS Y LAS COSAS

También el espíritu del clasicismo es el que inspira a Santo Tomás otro problema muy grave, que la filosofía griega planteó y agitó, ofreciendo al pensamiento humano los tipos de solución ejemplares: el problema de las relaciones entre las ideas y las cosas. En efecto, el mundo se compone de cosas, de objetos reales. Pero nosotros podemos hasta cierto punto conocer esas cosas. ¿Cómo? Pensándolas, averiguando lo que son, determinando las esencias de ellas, descubriendo las ideas de ellas. Cuando hemos descubierto la idea de una cosa, cuando tenemos su esencia, cuando sabemos lo que esa cosa es, decimos que conocemos esa cosa. Mas plantéase entonces ante el filósofo el gravísimo problema siguiente: esas ideas de las cosas, ¿dónde están? No se diga que esas ideas están en mí; porque es bien evidente que antes de adquirir yo o descubrir yo la idea de tal o cual cosa, esa cosa era ya lo que es, había ya su esencia o idea, aunque no la conocía. Las ideas me las apropio yo en el acto de conocer. Mas ¿dónde están, si las considero independientemente del acto de conocer?

Sólo dos soluciones son posibles a este problema. Una: decir que las ideas están en las cosas mismas. Otra: que las ideas están fuera de las cosas. En este segundo caso las ideas pueden situarse: o en ninguna parte —y esta es la solución de Platón, que niega la localización a las ideas en el espacio y en el tiempo y las hace eternas realidades trascendentes— o en alguna mente, que, no pudiendo ser la humana, había de ser necesariamente la divina —y esta es la solución dada por San Agustín, que, como bien sabido es, sufrió profundamente la in-

fluencia de la filosofía platónica. En cuanto a la solución que considera las ideas como residentes en las cosas mismas, fue la que descubrió Aristóteles; según el cual nosotros conocemos partiendo de la percepción sensible de las cosas, sobre la cual verificamos una labor de abstracción, prescindiendo de lo estrictamente individual en cada cosa, para llegar por depuraciones y decantaciones sucesivas hasta el conjunto de las notas o caracteres esenciales, hasta la esencia, hasta lo que la cosa es, hasta la idea.

Entre las dos soluciones, la aristotélica por una parte y la platónico-agustiniana por otra, se abre un verdadero abismo, que parece imposible de llenar. La contraposición de las dos soluciones llegó en la época de Santo Tomás a presentar caracteres de extraordinaria agudeza y aun violencia. En la época de Santo Tomás discutían y peleaban los aristotélicos contra los platónico-agustinianos. Y Santo Tomás se vio desde luego en la necesidad de hacerse cargo del problema y elegir entre la solución aristotélica o la solución platónico-agustiniana. En este trance: ¿qué hará nuestro Santo Doctor? En muchos, en casi todos los libros de historia de la filosofía leeréis que Santo Tomás elige la solución aristotélica. Pero yo os digo que eso es falso. Santo Tomás no elige la solución aristotélica. ¿La platónico-agustiniana, entonces? Tampoco elige la platónico-agustiniana. En este punto Santo Tomás se conduce también como un auténtico pensador clásico y rechaza el dilema: o Aristóteles o Platón-San Agustín. Convierte simplemente la conjunción *o* en *y*; y elige a Aristóteles y a San Agustín. Toma las dos soluciones; no una de las dos; porque no cree que en definitiva las dos soluciones sean incompatibles una con otra; sino que ambas tienen su fundamento, su realidad y su verdad. Las ideas están en la mente de Dios, como dice San Agustín. ¿No está la idea de la estatua en la mente del escultor y también en la estatua misma? ¿O es que la estatua es informe? No; la estatua no es informe. Toda realidad, toda cosa real, es una materia que posee cierta forma. Aristóteles colocó la idea en la cosa, como forma de la cosa. Pero esa idea, que es forma de la cosa, ¿no está también y previamente y ejemplarmente en la mente de Dios? Aristóteles, para explicar en qué sentido la realidad de la cosa contiene la idea de la cosa, descubrió esta teoría de la materia y la forma como constituyentes de toda realidad sustancial. Mas esta teoría aristotélica no es ni mucho menos incompatible con la de San Agustín, que coloca las ideas en la mente de Dios. No se puede ser en filosofía exclusivista y parcial. No es posible aceptar el dilema. Nuestro pensamiento debe ser amplio, complejo, matizado, ecléctico, en suma clásico; porque así es la realidad misma, ecléctica, matizada, compleja y amplia. El ser no es unívoco, ni tampoco equívoco; el ser es análogo, es decir, diverso y sin embargo uno.

CONTEMPLACIÓN Y ACCIÓN

El rasgo de espíritu clásico, que informa con estilo peculiar toda la filosofía de Santo Tomás, podría rastrearse también en muchas otras teorías del sistema magnífico elaborado por el Santo Doctor. De continuo al estudiarlo percibiríamos el constante respeto a las jerarquías de lo real, la constante sumisión a la objetividad más estricta, todos los caracteres, en suma, que cualifican de clásica una filosofía y la mantienen siempre abierta a todas las enseñanzas, que las cosas y Dios nos envían. Pero para terminar esta conferencia quisiera llamar vuestra atención sobre un aspecto —acaso el primordial— de la vida de nuestro gran Santo, en que éste se revela humanamente y personalmente como alma de estructura clásica. Porque también la vida de Santo Tomás es una vida armónica, en donde están recogidos y representados todos los intereses de la realidad, que un hombre puede sentir en este mundo. El ideal de la vida humana, que desde su juventud se representa Santo Tomás, lo que el Santo quiere “ser” en su vida terrestre no se encierra en una imagen unilateral, truncada y reducida exclusivamente a uno o pocos aspectos. Santo Tomás no quiere ser esto o aquello, sino esto y aquello. El problema de su orientación en la vida se le planteaba como un dilema entre acción o contemplación, entre la consagración o una vida de retiro, al puro pensamiento y meditación filosóficos y religiosos o la consagración a una vida de actividad en el mundo, apostolado acaso, gobierno y mando tal vez. Pero la característica reacción personal del Santo Doctor es aquí también la de una integración y afirmación ecléctica, clásica. Niega el dilema y convierte la *o* en *y*. ¿Contemplación o acción? Contemplación y acción. Desde muy joven Santo Tomás entrega su alma al ideal del Doctor cristiano, es decir, del hombre que remata la contemplación en su complemento natural, que es ese modo de la acción llamado enseñanza, predicación, adoctrinamiento. El Doctor cristiano no guarda para sí en inactiva contemplación los resultados de sus meditaciones. El Doctor cristiano elabora en el retiro del estudio sus conceptos, juicios y doctrinas; pero luego las vierte en palabras y las entrega a los demás hombres que acaso no disponen de facultades, medios u ocios bastantes para por sí mismos dedicarse a la inquisición de la verdad. La enseñanza, la predicación son, pues, la congruente actividad que subsigue a la contemplación y el estudio. También en esto muestra Santo Tomás el rasgo de clásica amplitud que caracteriza su personal espíritu. Su familia quería hacer de él un monje mundano, un abad poderoso, gobernante, influyente. De haber seguido estos designios familiares, Santo Tomás hubiera sido acaso un hombre de acción; o también hubiera podido entregarse a la pura meditación en el retiro de la celda y convento. Pero la vasta latitud de su espíritu ecléctico quiso reunir la contem-

plación con la acción, en la única forma de vida que las contiene ambas con plena pureza, en la vida del doctor cristiano. Santo Tomás, como doctor cristiano, cumple en su propia persona ejemplarmente el programa objetivo de una auténtica filosofía clásica. En su propia vida, vida breve y llena, encontramos la más rara y admirable síntesis, que poquísimos elegidos hayan logrado realizar jamás; una profundidad insondable de pensamiento, una fe purísima sin sombra ni mácula, una abnegación personal rayana en la absoluta objetividad, una humildad sublime —la humildad característica de todo espíritu verdaderamente clásico—, una laboriosidad incansable, una dedicación completa. El Santo patrón de las Escuelas católicas bien puede ser clamado Santo modelo ejemplar de los doctores cristianos. ¡Qué nuestro espíritu siga sus divinas normas y enseñanzas y que el Santo nos conceda su elevada protección en el cielo!

Conferencia pronunciada en la
Universidad de Valladolid, en 1941.

LA CRISIS INTELECTUAL DE NUESTRO TIEMPO

O SEA, EL OLVIDO O LA SUBVERSIÓN DE LA METAFÍSICA
Y SUS FUNESTAS CONSECUENCIAS

I

Si perseguimos el origen de esa situación de depresión en que se halla la metafísica de nuestros días, y cuyo remedio pretendemos, podríamos llegar hasta la filosofía de Descartes.

La filosofía de Descartes inicia un movimiento de la filosofía moderna que se expande en dos grandes direcciones: la de la psicología filosófica inglesa o la de la lógica filosófica alemana; pero las dos direcciones confluyen, a mediados del siglo XIX, en algunos puntos esenciales, principalmente en el de excluir, como tema de la filosofía, los estudios metafísicos, o sea el de declarar la imposibilidad para el entendimiento humano, ya sea armado de las armas psicológicas, o armado de las armas de la ciencia lógica, de llegar a dar alguna solución a los problemas fundamentales de la metafísica.

Es, pues, Descartes el origen, históricamente, de esta situación. Nos corresponde ahora examinar qué es lo que hay en la filosofía cartesiana capaz de producir esos efectos históricos, cuáles son los pensamientos fundamentales que en la filosofía cartesiana tienen por consecuencia histórica esa eliminación, esa anulación de la metafísica. Porque, a primera vista, una persona culta y conocedora en general del pensamiento filosófico de Descartes, podría extrañarse de esta afirmación que hacemos aquí: podría decir, ¿cómo puede argüirse que Descartes sea el responsable del positivismo metafísico de la época contemporánea? siendo así que Descartes es un metafísico, que la obra quizá más importante de todas las que ha escrito se llama *Meditaciones metafísicas*, que efectivamente lo son, porque podría no corresponder la realidad al título; pero no es así, sino que ciertamente son meditaciones metafísicas. En ellas está expuesto detalladamente y con todo su valor el famoso argumento ontológico, la prueba de la existencia de Dios; argumento ontológico que Descartes renueva después de San Anselmo y lo desarrolla a todo su placer. De modo que verdaderamente resulta un poco extraña esta afirmación. Sin embargo, si meditamos un poco más detenidamente acerca del contenido de la doctrina cartesiana, veremos fácilmente cómo por fuerza los postulados

fundamentales de la filosofía de Descartes tenían que conducir en su desenvolvimiento a una de las dos posiciones que hemos visto en la filosofía contemporánea: o al psicologismo idealista inglés, o al logicismo idealista alemán; en todo caso, a una eliminación de los temas esencialmente metafísicos.

Vamos a ver cómo eso ha sido posible.

Descartes formula, como base del pensar filosófico, unos postulados que son absolutamente nuestros en la historia de la filosofía. Naturalmente, se encuentran en pensadores anteriores a Descartes, esos mismos postulados formulados en diversas partes de sus obras. La evidencia, por ejemplo, del autoconocimiento del yo, se encuentra en muchos sitios y, entre otros, muy claramente en San Agustín; pero lo que yo quiero decir es que en los pensadores anteriores a Descartes, esos pensamientos, como, por ejemplo, la evidencia absoluta de la existencia del yo, la imposibilidad de dudar del propio pensamiento en cuanto tal, esas fórmulas que se encuentran en filósofos anteriores a Descartes no se hallan en ellos considerándolas como punto de partida único, primario, esencial y fundamental para la filosofía; se encuentran como otros tantos problemas que en la filosofía existen, pero no como el primario y fundamental. Es decir, que ya aquí —dicho entre paréntesis— podemos entrever uno de los vicios o errores de la filosofía de Descartes, que en su monoidealismo, porque, en efecto, lo que es un problema, entre otros, de la filosofía, lo convierte Descartes en el problema de los problemas, en el único fundamental problema. La evidencia del yo, la evidencia de los propios pensamientos como tales, está en San Agustín, en donde debe estar, o sea en un conjunto de otros problemas, que se articulan unos con otros y van representando de la mejor manera posible la reproducción de lo que es la realidad de las cosas; pero en Descartes precisamente el problema de la evidencia del yo es sacado, es extraído del conjunto de los demás problemas filosóficos y convertido en la única piedra angular de toda la filosofía, y esto es lo que yo encuentro que es, con todos sus defectos, una posición original y nueva en el cuadro de la filosofía moderna, y por eso ha tenido las consecuencias que vamos a ir viendo.

¿Y cómo llega Descartes a esa posición? Llega, naturalmente, mediante una crítica de Aristóteles. Está bien que se haga una crítica del aristotelismo. Todo filósofo tiene que volver a plantear en su conjunto la totalidad de los problemas filosóficos. Por consiguiente, tiene que tomar una actitud más o menos crítica, por lo menos investigativa, acerca de la filosofía que sus antecesores le han legado. Así, es lo normal, en la historia de la filosofía, que un filósofo se haga cargo de la situación de su ciencia antes que él haga un examen general de esta situación y establezca los puntos de partida de su propio pensamiento personal. Y esto es lo que hace Descartes, pero lo hace con un ca-

rácter tan enormemente radical, que va, en las primeras páginas del *Discurso del método*, examinando una por una las diversas posiciones filosóficas que se pueden tomar y las va eliminando como inútiles o como imposibles, y teniendo, para hacer esta eliminación, el criterio de la dudosidad, de la dubitabilidad, por decirlo así. Es decir, Descartes parte de la siguiente convicción: Yo necesito para empezar a filosofar un punto de partida que sea absolutamente sólido, absolutamente firme, del cual, por consiguiente, no se pueda dudar por mucho que se extreme, en toda su exageración, la posibilidad de dudar. De manera que donde quiera que se encuentre el menor resquicio, donde la palanca de la duda pueda inmiscuirse, ese fundamento no podrá ser el fundamento de la filosofía; tendrá que buscarse uno absolutamente inaccesible a la más mínima duda. Tal no puede ser el que Aristóteles nos ofrece, porque, según Descartes, Aristóteles no es filósofo en el punto de arranque de su pensamiento filosófico. En el comienzo de su filosofar es hombre ingenuo. Hay dos actitudes que pueden llamarse ideas que mandan: la actitud del hombre ingenuo y la actitud del filósofo. La primera consiste en recibir y aceptar sin crítica, sin examen, sin detenido examen crítico, sino como sólida y evidente, la realidad tal como se ofrece. En cambio, la actitud filosófica consiste en no recibir y aceptar nada absolutamente sin previo examen meticuloso de su evidencia propia. Es así que Aristóteles recibe y acepta el concepto del ser, la noción de ser tal como se ofrece a la espontánea intuición humana; luego en su punto de partida Aristóteles no es filósofo, no ejercita la filosofía hasta después de haber aceptado ya la noción del ser que recibimos espontáneamente de nuestro contacto con la realidad exterior. Ese mismo contacto con la realidad exterior es el que hay que someter a crítica según Descartes, al estudio minucioso de un dictamen racional. Esa realidad exterior, de la cual yo no dudo, de esa se puede o no se puede dudar; si no se puede dudar, entonces Aristóteles tendrá razón; pero si se puede dudar, ella no podrá ser entonces el punto de partida de la filosofía. Ahora bien, de esa realidad exterior se puede dudar, hay motivos para dudar, porque basta con que alguna vez el órgano por el cual entramos en contacto con la realidad exterior nos haya engañado, para que ya el testimonio de ese órgano sea dudoso; si alguna vez los sentidos nos engañan, si alguna vez nos dan a conocer algo como siendo y resulta que no es, entonces no podemos fiarnos de los sentidos. Por otra parte, nuestra imaginación en los sueños nos presenta realidades que luego resulta que no son; luego nuestro contacto es con la realidad es, por lo menos, dudoso; nuestra relación con la realidad es, por lo menos, digna de que se estudie minuciosamente.

Vamos, pues, a estudiarla. No la aceptaremos sin crítica, como hace Aristóteles, sino que la someteremos a un previo examen crítico. Esto

hace Descartes, y entonces se encuentra con que, en efecto, se puede dudar de que exista esta sala, porque yo puedo estar soñando ahora mismo que la sala existe y no ser así; se puede dudar de que exista un lago que estoy viendo, porque puede ser un efecto de espejismo; se puede dudar de los datos en general de los sentidos, porque estos sentidos pueden engañarse, y como se puede dudar de ellos, no pueden ser para mí punto de partida de la filosofía. Entonces, ¿cuál podrá ser el punto de partida de la filosofía del cual no se pueda dudar? Aquí es donde viene la conversión cartesiana, el esfuerzo por volver sobre sí mismo, el hacer retroceder la dirección del pensamiento hacia sí mismo. Yo puedo dudar de que existan esas cosas fuera de mí, pero no puedo dudar de que tenga la representación de ellas. Volviendo, pues, la atención sobre mí, en vez de posarla en las cosas, la puedo posar en mí mismo y entonces encuentro que en mí están las imágenes de esas cosas, las representaciones de esas cosas, la idea de esas cosas. Yo puedo dudar de la existencia de las cosas cuyas son estas ideas, pero no puedo dudar de que yo tengo estas ideas, a las cuales podrá o no corresponder una realidad fuera de mí, pero no puedo dudar de que tengo en mí esas ideas, esos pensamientos, esas representaciones.

He ahí, pues, la conversión cartesiana. Recordemos la comparación tan famosa que hace Kant de su propio sistema con el sistema astronómico de Copérnico cuando dice que o los pensamientos se adecuan a las cosas o las cosas se tienen que adecuar a los pensamientos; que la realidad aristotélica es una doctrina según la cual son los pensamientos los que reproducen la realidad de las cosas, y siendo invalidada esta realidad aristotélica, dice Kant: no cabe más que invertir el orden y hacer que sean las cosas las que se adecuen a los pensamientos. Dentro de unos instantes veremos el fundamento que esta teoría kantiana pueda tener; pero no podemos olvidar que ya esa inmersión dentro de sí mismo, en vez de fuera de sí, la hace Descartes. Descartes lo primero que hace es centrar la filosofía en los pensamientos de las cosas, en vez de centrarla en las cosas cuyos son los pensamientos. Así, pues, Descartes se instala en el yo y sus pensamientos y nos dice: "De esto sí que no puedo dudar, de que tengo pensamientos, de que esos pensamientos son míos; así, tengo un punto de partida sólido para la filosofía, cual es: ¿yo pienso?, ¿yo tengo pensamientos?, luego yo soy algo, un ser con pensamientos, y ese ser con pensamientos es el punto de partida con el cual puedo ir haciendo la filosofía, porque me bastará examinar estos pensamientos y ver si a ellos corresponde o no una realidad fuera de mí."

Dicho brevemente y para resumir: para Aristóteles no se plantea el problema de la existencia del mundo exterior. Para Descartes el problema de la filosofía fundamental es el de la existencia del mundo

exterior. Para Descartes, el problema consistirá en mostrar, en construir, como dicen los alemanes, el mundo exterior de las cosas partiendo de los pensamientos de las cosas; mientras que para Aristóteles las cosas están ahí, y la filosofía lo que tiene que hacer es construir un sistema de pensamiento adecuado a ella. Por eso para Descartes la dificultad está en pasar del yo a las cosas. ¿Cómo hace ese tránsito Descartes? Mediante el famoso argumento ontológico. En seguida voy a hablar del argumento ontológico, pero antes, naturalmente, queda ya en pie lo siguiente: que todos los sucesores de Descartes, que todos los filósofos que vengan después de Descartes tendrán que coger el problema de la filosofía en la misma situación en que él la ha dejado; es decir, tendrán que plantearse el problema, como dicen los alemanes, de construir el mundo exterior, el problema de si existen cosas fuera de mí y si existen, ¿cómo existen?, ¿qué clase de existencia tienen? Ese será, y en efecto es, el problema fundamental de toda la filosofía moderna.

Hay dos métodos para resolverlo, nada más que dos. Uno consiste en reconstruir el mundo de las cosas por sensaciones, Inglaterra; otro estriba en reconocer el mundo de las cosas con pensamientos, con categorías lógicas, Alemania. Son las dos maneras de desenvolverse la filosofía moderna: el psicologismo inglés y el logicismo alemán, y las dos nacen de la misma fuente, Descartes, que ha planteado por vez primera el problema de la existencia del mundo exterior. Él personalmente ¿cómo lo resuelve? Mediante el argumento ontológico, que es bien conocido de todo el mundo. El argumento ontológico puede formularse de muchas maneras. Según el interés que el formulante tenga (interés metafísico, interés teológico, interés matemático) lo formulará de una manera levemente distinta. Por eso los filósofos hacen gran cuestión de esas leves diferencias, porque son, en efecto, la articulación por donde van los intereses especiales de cada uno de los metafísicos; pero, en términos generales, el argumento ontológico consiste en mostrar que dentro de un pensamiento, de una idea, de una representación esté contenido el fundamento de la realidad de su propio objeto. Así, por ejemplo, yo tengo la representación de un polígono de 2.750 lados; ese polígono ¿existe o no existe? Si dentro de la definición lógica, intelectual de ese polígono de 2.750 lados encontrásemos la razón de la existencia de su propio objeto, sería maravilloso, porque entonces, sin necesidad de salir de mí mismo y de mi pensamiento de ese polígono, tendría la certidumbre de que a éste le correspondería un objeto real. Los conceptos de sol, de luna, de tierra; los conceptos geométricos, los conceptos matemáticos en general no son conceptos en los cuales analíticamente encontremos dentro de ellos la razón o el motivo de la existencia de su objeto. Pero, según Descartes, hay un concepto, una idea que tiene dentro de sí la razón de existencia de su

propio objeto: es la idea de Dios, que, según Descartes, es la idea de un ente absolutamente perfecto, y si no le correspondiese lo perfecto, el ente absolutamente perfecto sería una mera idea a la cual no le correspondería su propio objeto; faltaría, pues, a ese objeto la perfección de la existencia.

Ni en el *Discurso del método*, ni en las *Meditaciones metafísicas* formula Descartes el argumento ontológico como tal argumento. El argumento ontológico cartesiano podría formularse, como muchas veces lo deslizan los historiadores de la filosofía, que no ponen cuidado en ello, en forma de silogismo, diciendo: todo ente absolutamente perfecto existe, porque si no existiera, no sería ente absolutamente perfecto. Pero Descartes no lo formula jamás en forma de silogismo, sino, por decirlo así, en forma de implicación matemática, de intuición matemática. La comparación más notable de todas las que usa Descartes es la del valle y la montaña. Dice: "Del mismo modo que toda montaña implica valle y que todo valle implica montaña, Dios implica la existencia y no podemos tener el pensamiento de Dios sin que vaya envuelto en él su propia existencia."

¿Qué valor tiene el argumento ontológico? Es una cuestión que no tenemos ahora para qué discutir. Es un valor nulo. El argumento ontológico no tiene ningún valor por una razón muy sencilla: porque bien mirado y aquilatado en su extremo demuestra lo siguiente: si Dios existe, entonces en su noción va incluida la existencia; pero yo no sé si Dios existe. De modo que el argumento ontológico por sí no demuestra la existencia de Dios; demuestra que si existe, es un ser tal que en él la existencia y la esencia se implican mutuamente, pero es menester saber si existe tal ser. No vamos a entrar en la exposición del argumento ontológico, sino en el sentido que le da Descartes. El argumento ontológico le sirve a Descartes para eliminar del curso de sus razonamientos la famosa hipótesis del Genio maligno. ¿Y cuál es la hipótesis del geniecillo burlón y engañador? Puesto a dudar, naturalmente tiene que dudar Descartes de la existencia de todos los objetos correspondientes a sus representaciones, puesto que el punto de partida son esas representaciones. Ahora bien; hay una serie de objetos cuyas representaciones son tan claras, tan evidentes, tan distintas, que a Descartes se le hace duro dudar de la existencia de estos objetos correspondientes a estas clarísimas representaciones, que son los objetos matemáticos. Son tan claras las representaciones de punto, línea, triángulo, tangente, pirámide, que realmente a Descartes se le hace duro pensar que esto no sea verdad y no encuentra más que un modo de poder dudar de que lo sea: que la mente del hombre esté hecha de tales ingredientes lógicos, tenga tales estructuras lógicas, que le hagan pensar, sin que existan, en la realidad de los objetos correspondientes a la representación matemática, porque un genio maligno, una

especie de dios del mal que gobierne el mundo o que lo cogobierne, imprima en su mente la propensión a pensar y creer en la realidad de tales objetos matemáticos y este pensar le engañe y por eso, al menos mientras quede esta remota posibilidad de dudar de ellos, no cree en la existencia de los objetos matemáticos.

¿Cómo extinguir la posibilidad de dudar de ellos? Mostrando que no hay ni puede haber tal genio maligno; que quien gobierna el mundo es un Dios benigno, todopoderoso y absolutamente incapaz de tener la voluntad de engañarnos y de equivocarnos. Pues de la demostración de la existencia de Dios pende toda la realidad de las matemáticas. No se le oculta a nadie y menos a cualquiera que lea las primeras páginas de Descartes, lo que tiene de falso todo esto. La historia del genio maligno no tiene sentido y, en efecto, Descartes jamás vuelve a hablar de él. Es simplemente un artificio de demostración, por decirlo así; pero debajo de él está escondida la madre del cordero, el pensamiento profundo y oculto de Descartes, el que sirve de base al mismo argumento ontológico, y ese pensamiento es el siguiente: No hay diferencias; son indiscernibles la cosa real y su pensamiento si éste es claro y distinto. Cuando yo tengo un pensamiento claro, preciso, distinto, en el sentido que Descartes da a estas palabras, o sea que se distinga de todos los demás, que en sus partes interiores esté perfectamente dividido y esclarecido; cuando tengo un pensamiento de esos, ese pensamiento y su realidad son una misma cosa. De modo que mi pensamiento del triángulo y su realidad del triángulo son una misma cosa; mi pensamiento del número 3 y la realidad del número 3, son una misma cosa; mi pensamiento del movimiento físico y la realidad del movimiento físico, son una misma cosa, y no necesito mirar con los ojos de la cara lo que sucede en el mundo físico, sino simplemente estudiarlo con los ojos del espíritu matemático para tener en mi mano al mismo tiempo la idea y la realidad. Esta convicción íntima de Descartes de que no hay distinción metafísica entre la idea y su objeto cuando esta idea es clara y distinta, es la que hace que para él el mundo físico sea geometría pura y es la que para él tiene la fuerza del argumento ontológico. El argumento ontológico es perfecto y probatorio para Descartes, porque para él la idea de Dios y Dios es lo mismo; no hay diferencia esencial entre Dios y su existencia. ¿Tengo la idea de un ser perfecto? Existe. ¿Por qué? Porque la idea clara y distinta de un ente y ese ente son lo mismo.

Consecuencia errónea de esta doctrina —inmediatamente tangible y que vieron los físicos contemporáneos de Descartes y que ya un físico inglés, Clarke, que tuvo gran correspondencia con él, se la hizo notar, y que desde luego rectificó Leibniz— es que para Descartes el mundo físico es geométrico; es decir, que la realidad de las cosas es pura geometría; que esta mesa no es ni más ni menos que una figura

geométrica física. Esto es un error físico garrafal, porque esta mesa tiene la figura geométrica de mesa, pero no es sino una materia, una fuerza, un peso. Así Descartes comete el error físico de creer que la cantidad del movimiento, o sea el producto de la masa por la velocidad, es la constante del Universo; mv es la constante de la realidad. La realidad física se cifra en la constante mv , el producto de la masa por la velocidad. Pero esto es físicamente un error completo, el error consiste en decir, como él decía: Dios crea el mundo, le da el papirotazo primitivo y entonces ya la cantidad de movimiento sigue constante en el sistema cerrado del mundo. Eso sería verdad si el mundo fuera pura geometría; pero no, el mundo se compone de una materia que es algo más que forma geométrica, que es fuerza, que es energía, que es dinamismo. Leibniz demuestra que lo que hay constante en un sistema cerrado, el Universo, no es el producto de la masa por la velocidad, sino lo que llaman la fuerza viva, la materia, que es el producto de la masa por el cuadrado de la velocidad mv^2 .

Pero el pensamiento de Descartes es el prescindir de la materia. Le parece que la idea de fuerza, de energía, es oscura ente-lequia aristotélica, que no sirve; que lo único claro es la geometría, y entonces identifica la realidad, el ser, con la geometría, y el mundo con el mundo geométrico, la idea de Dios con Dios, el pensamiento con su objeto; es decir, que no resuelve el problema de la existencia del mundo exterior, que lo escamotea. Resolver el problema de la existencia del mundo exterior es mostrar que, independientemente de la idea del ser, existe el ser. Descartes, puesto a resolver este problema, se lo facilita demasadamente, porque dice: la idea y la cosa es lo mismo; mv es la realidad; la realidad es pura geometría; cuando yo hago geometría, cuando construyo con los ojos cerrados la teoría de la pirámide, luego, en la realidad, es lo mismo. No es verdad. No hay en la realidad ninguna pirámide que sea geométrica, sino que hay algo que se llama materia, energía, que está allí, que necesita la forma geométrica, pero que no es geometría pura. Por eso, para Descartes, el argumento ontológico es probatorio, porque dice: Dios y su idea son lo mismo. Pero no es verdad. Como la idea que tiene de Dios es una cosa y Dios es otra distinta, Descartes, queriendo hacer el tránsito de las ideas a las cosas, lo que ha hecho ha sido suprimir las cosas y darnos un mundo de pura geometría en vez del mundo de la realidad. No ha resuelto el problema del mundo exterior, no lo resuelve; en cambio, lo lega íntegro a sus sucesores, que lo tienen que resolver de otra forma y manera.

II

Expusimos el punto idealista de Descartes como una transposición del punto de partida eterno de la filosofía. Remontémonos ahora a sus

orígenes más remotos. La filosofía siempre ha partido —caso típico es Aristóteles— de una pregunta acerca del ente, acerca del ser. La primera pregunta filosófica es ésta: ¿Cuál es el verdadero ser? Desde Parménides el ser está distinguido en ser aparente, falso ser, y ser real, verdadero ser. Y a ese planteamiento del problema responden exactamente los apotegmas principales de Platón y de Aristóteles. Platón dice: El verdadero ser son las ideas; en cambio las cosas son un ser inauténtico, un ser aparente. A esa misma pregunta contesta también como punto de partida Aristóteles; pero éste, mucho más profundo y, sobre todo, más matizado, empieza por advertir que el ser significa muchas cosas; que el ser se dice de muchas maneras, y establece por vez primera y definitiva creo yo en la historia de la filosofía, esa matización, esa variedad en el concepto de ser que, sin menoscabo de su unidad, capacita al ser para ser estudiado analógicamente, en vez de ser estudiado unívocamente.

En realidad, si tomamos como punto fundamental de la filosofía la pregunta acerca del ser, no caben más que tres posiciones: una en que se afirme y mantenga la *univocidad* absoluta del ser; otra, en que se sostenga la *equivocidad* absoluta del ser; y otra, en que se mantenga la *analogía* del ser. De estas tres posiciones se derivan tres doctrinas sumamente distantes entre sí y de muy diferente sentido.

De la doctrina de la *univocidad* del ser —es decir, que la palabra ser significa en todo caso lo mismo— tendremos el *planteísmo*, que es bien típico y bien absoluto: un ser único, inmóvil, eterno, y todo lo que de esa posición del ser unívoco se deriva como contradictorio.

En el caso de la *equivocidad* del ser, si se dice que el ser es un concepto equívoco, si el ser es un término de esta naturaleza que designa cosas o entes totalmente diferentes entre sí, entonces la consecuencia es radical: es el *escepticismo* de los antiguos, de los sofistas, de Protágoras, de los pirronianos, el escepticismo absoluto. El ser múltiplívoco o el ser equívoco conduce a algo que puede emitir un pensamiento acerca del ser, sin que éste tenga su sentido propio, único y distinto de todos los demás; por lo tanto, no pueden tener las proposiciones carácter general, no puede haber ciencia, no puede haber conocimiento.

Queda una tercera posición, que es la del ser *analógico*. El ser no es unívoco, no es tampoco equívoco, sino que designa algo que tiene entre sí puntos comunes, pero también diferencias esenciales. Es la posición de Aristóteles, la de la Escolástica de Santo Tomás, que, explicitada y desarrollada extraordinariamente por el Cardenal Cayetano, es la posición de la filosofía ontológica moderna, contemporánea, de la que luego hablaré, la que salva la metafísica del idealismo.

Entonces la de Descartes, ¿cuál es? Es la posición del ser *unívoco*. La idea cartesiana es un planteísmo, es el indiferentismo entre el pen-

samiento y su objeto. Ya lo vimos en el pequeño análisis que hube de hacer del argumento ontológico, la invalidez del cual procede de que desde luego, y *a priori*, parte de la univocidad del ser, de que el ser de la idea es unívoco con el ser del objeto de la idea, y significando y siendo lo mismo el ser de la idea que el ser del objeto de la idea, resulta que basta tener la idea del ente perfecto para tener el ente perfecto, puesto que entre una y otro no hay ninguna discriminación ni ninguna determinación. Por eso para Descartes entre la geometría y la física no hay diferencia. La física es una geometría y la geometría, una física; entre el espacio y la extensión no hay diferencia; el espacio es la sustancia extensa y la sustancia extensa no es otra cosa que el espacio mismo. Y el error físico de Descartes acerca de la cantidad de movimiento procede también de esa univocidad del ser. Descartes está obsesionado por un planteamiento del problema filosófico que, ciertamente, es muy interesante; tan interesante que de él se ha derivado toda la filosofía llamada moderna, pero que verdaderamente no es el originario, ni siquiera el principal, porque Descartes está obsesionado por el loable prurito de no equivocarse, de no errar, y como encuentra que la multiplicidad de opiniones en filosofía arguyen que muchas de ellas tienen que ser erróneas, excogita un método que le permita no errar. Ese método consiste en ir limitando las afirmaciones, las tesis a aquello que es más evidente, y lo más evidente es también lo inmediato, o sea aquello que está con respecto a mí en una posición tal que no se interpone entre aquello y yo ninguna otra cosa. Lo inmediato es lo que tengo inmediatamente, sin que entre mi yo y aquello se interponga nada. Ahora bien, la realidad sensible o la realidad discurrida por la mente es siempre mediata, porque siempre se interpone entre ella y yo algo intermedio; entre la realidad sensible y mi yo, se interponen las sensaciones, que yo infiero son de cosas que existen fuera de mí, pero esas cosas no las tengo inmediatas, en una relación inmediata conmigo, sino en una relación mediata, merced y mediante las sensaciones. Pues Descartes dice: ahí puedo errar. Lo que quiero es algo inmediato, un ser inmediato, y si no puede ser el ser de las cosas, puesto que median las sensaciones, entonces son las sensaciones las que son inmediatas conmigo y éstas son las verdaderas. De lo que no puedo dudar es de las sensaciones que tengo; puedo dudar de que a esas sensaciones les corresponda fuera de mí un ser auténtico, pero no de esas sensaciones; puedo dudar de que hay objeto: no puedo dudar de mis pensamientos. El afán de no equivocarse, de encontrar una realidad indubitable, le lleva a poner esa realidad, no en las cosas, sino en nuestras ideas de las cosas, puesto que esas ideas sirven de intermedio entre nosotros y las cosas. Tomando como objeto ese intermedio, entonces será inmediato y habrá una inmediatez entre mi yo y esas ideas; entonces tendría que sacar de aquí una conclusión escép-

tica: tendría que decir: no sé si existen o no las cosas. Pero como la convicción íntima de Descartes es la de que el ente es unívoco, entonces sobreviene la identificación entre las cosas accesibles sólo a través del intermedio de los pensamientos y de las sensaciones entre esas cosas y los propios pensamientos; entre las cosas y los pensamientos hay identidad. La unidad del ente le invita Descartes a decir: los pensamientos son entes, pero los objetos de los pensamientos también lo son, y no entes de clase o tipo diferente, sino idénticos. De aquí que para Descartes es absolutamente probatorio el argumento ontológico y el fundamento de todo el idealismo.

El idealismo es una doctrina para la cual la univocidad del ente lleva a la identificación entre el ente pensamiento y el ente fuera del pensamiento. Nuestros objetos pensados son nuestros propios pensamientos. De ello se deriva, evidentemente, la eliminación de la metafísica, porque no podrá haber más metafísica que aquella que esté en mi pensamiento, y lo que está en mi pensamiento me es immanente. Durante un siglo o dos los filósofos Leibniz, Wolff, Kant, lucharon en pro de una cierta metafísica y ocuparon por convencerse de que no había posibilidad de tal metafísica. El resultado fue el positivismo y el llegar a la situación de depresión para la metafísica que todos lamentamos.

La postura cartesiana trae consigo, indefectiblemente, la conclusión del positivismo metafísico, por dos razones: la primera por la univocidad en el concepto del ente; la segunda, por el afán de tener un ente que sea inmediato al sujeto, y como no hay más ente inmediato al sujeto que los propios pensamientos, identifica estos pensamientos con la realidad.

III

Digamos ahora dos palabras sobre el cambio que en esa situación de menosprecio de la metafísica se está operando en la filosofía contemporánea. Actualmente la filosofía navega otra vez, en grandes y muy alentadoras navegaciones, hacia una estructuración de la ciencia metafísica. La imagen de la navegación me la ha sugerido el recuerdo de un artículo muy famoso del filósofo español don José Ortega Gasset, que se titulaba *Dios a la vista*. Exponía en él una situación, que ya era notoria para los filósofos profesionales en el panorama de la filosofía contemporánea; pero hoy esa situación se ha ido acentuando cada vez más. También la metáfora de la navegación me viene sugerida por un pensamiento platónico que tiene un si es o no es de profecía. Platón era muy místico y decía que la filosofía había de tener una segunda navegación que vendría dentro de muchos siglos; una segunda navegación en que los hombres, después de haber olvidado las ideas, volverían a ellas. Es curioso.

Pues bien, veamos cómo se origina la reacción contra el positivismo, el resurgimiento de la metafísica y cuál es su situación en la filosofía actual. Pueden concretarse en tres los lugares del panorama ideológico moderno de donde surgen, hacia 1880, los primeros brotes de una eficaz reacción contra el positivismo. Esos tres lugares son: el libro de Bergson sobre los *Datos inmediatos de la conciencia*; el libro de Brentano, *Psicología desde el punto de vista empírico*, y un tercero, bien conocido, *Tradición escolástica de la filosofía*. Son tres focos de la restauración del sentido metafísico que operan de muy distinta manera, naturalmente, en el pensamiento moderno; los dos primeros de una manera violenta, en verdadera pelea; la tradición escolástica, conservada principalmente por los filósofos católicos, opera de manera tranquila, no polémica, sino segura de sí misma, que sigue su camino eterno, aceptando y adoptando todo lo que, verdadero, aparece en el horizonte filosófico y siguiéndolo dentro de la estructura tradicional, sin pelearse con nadie, como debe de ser. Pero es interesante que en estos momentos se acentúe el carácter polémico que tuvieron en su tiempo Bergson y Brentano. ¿Contra quién pelean? Pelean contra las dos corrientes que históricamente señalaba yo, que vinieron a parar al positivismo. Bergson pelea contra el positivismo psicologista inglés, y Brentano contra el idealismo alemán. El libro de Bergson es bien conocido. Sin embargo, muchos de sus lectores probablemente no han podido ver, de buenas a primeras, cuál era el propósito profundo de Bergson: el de luchar contra el positivismo, el derrocar el positivismo. Pero Bergson, y ésta es una de sus características muy personales ha heredado del espíritu científico francés el huir con cierta elegancia y bastante eficacia de las cuestiones planteadas en términos enormemente generales, prefiere atacar una cuestión concreta, y a fuerza de profundizar, a fuerza de horadar en ella llega a proponer, cada vez más profundamente, otras tesis que rebasan el punto concreto de partida. Así el libro de Bergson empieza modestamente diciendo que va a hacer una simple exposición de los problemas que plantea la psicofísica. La psicofísica es la ciencia de la relación que hay entre los fenómenos físicos y los fenómenos psíquicos; propiamente, es la ciencia de la medida, de la mensura, aplicada a los fenómenos psíquicos, a las sensaciones, poniendo en parangón la cantidad de estímulo físico necesario para producir una determinada sensación, haciendo ver que si se colocan en una serie los estímulos crecientes o decrecientes y en otra serie paralela las sensaciones aumentantes o disminuyentes, se llega a la ley psicofísica que formulara Fechner, ley que apareció en 1886, año en que publicó Bergson su libro y año en que yo nací; por eso mi memoria la recuerda con facilidad. Pues bien, el libro de Bergson se publicó en una época en que nadie dudaba de la psicofísica. Imperaba una psicología fundada en el atomismo; se pensaba, unánimemente por

los psicólogos: el alma humana es la unidad sintética de los fenómenos psíquicos. Esta sensación, esta representación, este pensamiento, como átomos psíquicos, van y vienen, se juntan, se separan en virtud de leyes que son fundamentales: o bien leyes internas como la asociación de ideas, o bien leyes de relación con fenómenos físicos o fisiológicos. Bergson toma el problema de la psicofísica, y como si no le preocuparan las cuestiones metafísicas, empieza minuciosamente a hacer su crítica y muestra cómo cada una de las mediciones que se hacen de estímulos y de sensaciones supone la hipótesis de que es una y la misma sensación la que, sin cambiar de esencia sensorial, de esencia psíquica, ya aumentando y disminuyendo. Y dice: ésa es una hipótesis gratuita, porque la realidad no es ésa; la realidad es que cuando se aumenta el estímulo no se aumenta la sensación, sino que se provoca otra sensación; la interpretación de que esta segunda sensación es la primera aumentada con alguna más, es una interpretación hipotética que no está justificada con nada. Bergson muestra aquí poquito a poco, con suavidad, la certidumbre de que no solamente es una hipótesis gratuita, sino que, además, es totalmente falsa. Y cuando se cree medido el aumento de sensación, no se ha medido; se ha hecho cualitativamente una nueva sensación, y entonces dice Bergson: no se pueden medir las sensaciones ni, en realidad, se pueden contar, ni se les puede aplicar las formas del mundo físico, por una razón muy sencilla: porque las formas del mundo físico están hechas para la extensión material, y la psique, a la cual se aplican, es irreducible, por esencia, a la extensión material, porque el alma ni es extensión ni es material, mientras que la materia es extensa y material. Luego los números, las cantidades, los centímetros cuadrados, las matemáticas, son conceptos hechos para la materia extensa y física, que si se aplican a esto otro, que es la vivencia del alma, la continuidad del alma, descomponen esta continuidad, la atomizan, y esto es falso. Es lo mismo que si se quisiera definir el río fluyente por la congelación. Al congelarse el río, deja de fluir. La esencia del alma es ser fluyente, algo que está siendo, pero si se le aplican los conceptos hechos para la física estática, la inmovilizan, la endurecen, la solidifican, la secan, y el alma, por esencia, es lo húmedo, lo no sólido, lo fluyente. Por eso toda psicofísica es falsa; por eso el problema concreto tratado en el libro de Bergson ha trascendido y ha llegado a ser un problema universal: el de que todos los métodos positivistas para el estudio de la psicología son radicalmente falsos porque la sustancia del alma, el ser del alma, es un ser irreducible a las formas estáticas, rígidas, hechas para la materia. El libro siguiente de Bergson muestra también cómo hay dos clases de materia: una física, material, que es una especie de órgano de la materia misma; otra profunda, vital, irreducible a los grandes conceptos intelectualistas de la materia. Y así Bergson, libro

tras libro, acaba por imponer la metafísica y ahora nos encontramos con este panorama: ha desaparecido ya el positivismo, no lo hay; quedan algunos restos en libros, beneméritos en cierto sentido, que son el pórtico de lo que se marcha. El positivismo está en plena derrota.

Ha influido mucho Bergson fuera de la filosofía, en la ciencia biológica, determinando su evolucionismo. Prueba de ello son los maravillosos experimentos de las ranitas. Se ha podido llegar en los laboratorios de biología a cortar en dos pedazos del plasma germinal, sin que cada uno de los dos segmentos deje de germinar; cada segmento da un animal entero y perfecto; si se divide en cuatro, lo mismo, y así sucesivamente, llegándose a hacer una colección de ranitas de todos los tamaños, en los que la forma está íntegra por pequeño que sea el pedazo. Lo que sucede es que como falta alimento, como tiene poca materia para henchirse, resulta chiquitita la forma.

Me queda por examinar el lado de Brentano. Brentano fue sacerdote católico. Se educó en las severas disciplinas escolásticas. Creo que ha sido uno de los filósofos contemporáneos que mejor ha conocido los conceptos aristotélicos. Son una maravilla sus libros. Ahora están publicando en Alemania las notas tomadas en clase por sus discípulos. Era hombre modesto pero extraordinario. Su influencia en la filosofía ha sido formidable. Discípulos de Brentano han sido los filósofos modernos alemanes. Brentano está preocupado con la crítica del idealismo y llega a iniciar un movimiento en la filosofía, mejor dicho, dos movimientos, que son fundamentales: el primero es el que se llama *fenomenología*; el segundo se llama *teoría de los objetos*. Brentano restablece dos cosas esenciales, que las toma íntegramente de la filosofía escolástica; de modo que a través de Brentano es la influencia de la vieja escolástica la que está renovando la filosofía contemporánea. Restablece el carácter intencional de los fenómenos físicos, idea que está en Santo Tomás, desde luego. Brentano, en un capítulo, famosísimo en la historia del pensamiento contemporáneo, de su obra *Psicología desde el punto de vista empírico*, va buscando la manera de distinguir entre un fenómeno psíquico y otro físico y acaba por mostrar que el fenómeno físico es lo que es, íntegramente, sin dejar fuera de sí nada, mientras que el fenómeno psíquico, además de ser lo que es, tiene dentro de sí una señal que marca algo que no es. Parece un trabalenguas, pero me voy a explicar. Cuando vemos, por ejemplo, en la carretera una piedra que tiene una X y tres barritas, decimos: esto es una piedra, pero esta piedra señala hacia algo, que es el kilómetro 13, el número 13 de la piedra kilométrica, que no es la piedra misma, algo que trasciende de la piedra. Y un fenómeno psíquico, por ejemplo, mi deseo de obtener la curación de una enfermedad que me aqueja es algo que me acontece a mí, pero que tiene dentro de sí una especie de flecha que señala a algo fuera de él. No hay fenómeno

psíquico que no sea intencional, que no señale a algo fuera de sí. Una representación mía de la Puerta del Sol, es representación de la Puerta del Sol; el miedo, es miedo de algo; un juicio es juicio acerca de algo; una voluntad es deseo de algo; el amor, es amor a alguien; de modo que si no hubiera algo dentro del fenómeno psíquico, éste no tendría sentido, sería absurdo. La característica, pues, del fenómeno psíquico es la *intencionalidad*. Los alemanes le dan un nombre oscuro: le llaman *inexistencia*, diciendo que dentro del fenómeno psíquico existe eso otro que no es el fenómeno psíquico, sino el físico. Pero esto da lugar a confusión. Por eso en mis clases digo siempre que tiene un sentido intencional, es lo que quiere decir. Así como este papel no tiene intención de nada, no señala a nada fuera de sí, en cambio el fenómeno psíquico se dirige a algo fuera de sí. Esto lleva a los discípulos de Brentano en una determinada dirección, en la de definir el objeto al cual los fenómenos psíquicos tienden, al objeto de la intención. Pero hay otra dirección en que Brentano dirige a sus discípulos: la de la *analogía* del ente, la que plantea el problema del objeto.

¿Qué es ser objeto? El ser objeto se clasifica de muchas maneras. La filosofía del objeto de Meinong es la que funda hace veinticinco años la nueva ontología, en la cual se empieza por un análisis absolutamente aristotélico de sus sentidos diversos. El ser se dice de muchas maneras. Entre el ser psíquico y el ser físico hay una diferencia esencial. Entre el ser psíquico y el ser ideal hay una diferencia esencial. Entre el ser en sí y el ser en otro hay una diferencia esencial. Entre el ser por sí y el ser por otro hay una diferencia esencial. Se pueden hacer deducciones del tránsito del uno al otro, pero siempre serán deducciones por analogía, que tendrá el valor que se quiera conferir a la analogía. Pero desde este momento la filosofía contemporánea se inicia por la ontología, empieza por ser metafísica, y esto ha llegado a trascender de los círculos estrictamente profesionales a los libros de la enseñanza elemental de la filosofía. La introducción a la filosofía de Butler, que está hecha para los jóvenes que estudian en la Universidad, empieza por la ontología, sigue por la teoría de la analogía del ente, por la teoría del conocimiento y llega a la restauración completa de la metafísica. Hoy día se puede decir que esa restauración es perfecta: ha recibido un aumento de vitalidad mediante la influencia de Brentano y Bergson. Brentano no es más que un efluvio de la vieja escolástica. Actualmente tenemos a Gennier, el escolástico, y al padre Cibarra, que están haciendo intentos, bastante bien logrados, para reunir en una síntesis todas las aportaciones post-brentanianas, reintegrándolas al acervo de la filosofía escolástica en lo mejor que ella tiene. En un libro que se acaba de publicar sobre Santo Tomás, en un rinconcito del índice que he leído, se pone: "Es-

tudios de Santo Tomás en comparación con la teoría moderna del objeto." Y esto es que en la actualidad la metafísica, en los círculos más auténticamente filosóficos, está restituida en todos sus honores y no se puede ya pensar que haya filosofía alguna que desprecie la metafísica, sino, por el contrario, restableciéndola en todo su valor. Lo que tiene de simple egoísmo es de los renegados, que son gente que andan todavía al final de la caravana.

Comunicación en la *Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* en el año de 1941.

PROBLEMÁTICA DE LA VIDA

Tan pronto como nos detenemos en el curso de la vida y pensamos sobre nosotros mismos, nos damos cuenta de que nuestra vida es para nosotros un problema, de que nuestra vida es esencialmente problemática, de que nuestra vida es algo que nosotros tenemos que hacer. Porque si no hacemos nada por vivir, no vivimos. Eso que nos pasa a nosotros los hombres no nos pasa más que a nosotros, los hombres. Entre nosotros y los demás seres vivientes hay esta diferencia absolutamente radical, y es que nosotros no solamente vivimos como los demás seres vivientes, sino que, además, sabemos que vivimos. Y esta duplicidad que la conciencia proporciona a nuestra vida, esta duplicidad es la que hace de nuestra vida algo radicalmente problemático. El animal vive, pero no sabe que vive. Muere, pero no sabe que muere. Nosotros, por el contrario, sabemos que vivimos y sabemos que morimos. Este solo hecho hace del hombre un ser absolutamente aparte de todos los demás seres del mundo. Porque esto es lo que hace de la vida humana un problema, un problema para el hombre.

El problema de la vida, en el hombre, es el problema de tres exigencias de nuestra vida, que nosotros no podemos por nosotros mismos cumplir. Por eso, digo, que el problema de la vida es radical en el hombre, en el sentido exactísimo de la palabra. La raíz misma de la vida humana es problema. Lo es, repito, en tres direcciones. Vamos a verlas sucesivamente y con claridad.

EN LA DURACIÓN

Porque

En primer lugar, la vida humana es problemática en cuanto a su duración. Nosotros sentimos constantemente la aprensión de que esta vida nuestra cese. Nuestra vida es problemática en cuanto a su duración. Necesitamos hacer algo para que no cese. Necesitamos, como se dice vulgarmente, buscarnos la vida. Hacer algo por conseguir el sustento, el mantenimiento de nuestro vivir. Nuestro vivir es hoy problemático, en cuanto a su consistencia misma, absolutamente. Para nosotros, el continuar viviendo supone un esfuerzo determinado, un esfuerzo que nosotros tenemos que hacer; no como los animales, que lo hacen mediante una fuerza propulsora, por una necesidad biológica, al modo como un ejecutante de orquesta ejecuta su partitura. No; nosotros tenemos que buscarnos la vida desde el principio. Nosotros tenemos que hacer nuestra vida y hacer el programa de nuestra

vida. Las dos cosas. Nosotros somos como un ejecutante de orquesta que al mismo tiempo fuerza compositor de su propio papel. Componer y ejecutar el papel de nuestra vida; esto es lo que hace que para nosotros la vida sea de continuo una pura congoja, una angustia de vivir. Vosotros, jóvenes, sentís más que nadie esa angustia de vivir. La sentís en una multitud de momentos del día, en una multitud de instantes de vuestra soledad y de vuestra meditación personal. Pero tan pronto como vosotros levantáis la vista por encima de los problemas minúsculos del momento y tendéis la mirada a perspectivas algo lejanas (o, si se quiere, incluso totalitarias) de la vida, en seguida tenéis esa sensación de una inmensa pesadumbre, de una inmensa responsabilidad que pesa sobre vosotros. La responsabilidad de que vais a ser autores y actores al mismo tiempo de toda vuestra vida. La vida es, pues, en su dirección misma, problemática.

EN SU CUALIDAD

Pero también es problemática la vida en otro sentido, en el sentido de su cualidad, de su forma, de su contenido. Porque, ¿qué duda cabe de que vosotros, ahora que empezáis a vivir, habéis hecho un programa más o menos esquemático de vida, en el cual habéis volcado todas vuestras preferencias, todos vuestros amores, todas vuestras predilecciones? De tal suerte, que la visión anticipada de vuestra vida futura cae en vuestras mentes y os dibuja las perspectivas de una vida bella, de una vida perfecta, llena de formas y de coloridos, que son las que arrebatan vuestro corazón, los que os llenan de amor a esta vida futura. Vosotros no quisierais por nada del mundo renunciar a esta vida. Es lo que la gente, llama las ilusiones de la juventud. Esas ilusiones de la juventud no son otra cosa que el programa de una vida predilecta. Vosotros queréis ser, realizar, una determinada vida, con exclusión de todas las demás. Y si os dijeran: “no, esa vida no podéis realizarla, vais a realizar esta otra”, contestaríais: “no quiero, yo soy joven y libre y quiero hacer la vida que a mí me interesa vivir”. Pero juntamente con esta resolución que habéis tomado de vivir esa vida y en contrapunto de ella, taladra vuestra alma una constante aprensión. “¿Podré o no podré? ¿Se realizará o no se realizará esa vida, que yo quisiera llevar a cabo? ¿La podré o no realizar? ¡Ah! ¡Depende de tantos factores! No solamente de mi voluntad, sino de mis condiciones, del conjunto de los demás seres que me rodean. ¿Cómo la podré realizar y conseguir? No lo sé.” Y esta aprensión la llevamos en el fondo del alma, cuando tenemos veintitrés años, y vamos orientados hacia la vida predilecta, pues también pensamos que quizá no podamos realizar esa vida que hemos acariciado. De modo que si nuestra vida es en su duración problemática, también es pro-

blemática, radicalmente, en su contextura, en su condición, en su cualidad.

EN LA PERSONALIDAD

Pero también en un tercer aspecto es problemática la vida: en el de la personalidad. Nuestra vida humana, la vida de nosotros, los hombres, es una vida personal. La vida de los animales es una vida impersonal. La vida de los hombres es la vida de Un hombre determinado, de una unidad indivisa de razón, de una persona. En cambio, la vida de los animales es la reproducción típica estereotipada de la vida de la especie. Un león es igual a otro león; un tigre es igual a otro tigre. Hay entre ellos diferencias accidentales; pero el conjunto del ser y de la vida de cada uno de los animales es la reproducción de la especie. De modo que a nadie se le puede ocurrir escribir la vida del perro X, sino la vida de los perros. No veréis ningún libro que sea la biografía de un perro. Son siempre vidas específicas. En cambio las nuestras, las humanas, son vidas individuales. Cuanto más individual es la vida del hombre, más admirable para nosotros. Por eso nos sentimos siempre contentos leyendo biografías de grandes hombres; porque encontramos que ese hombre grande ha realizado una vida personal, individual, y lo que más amamos en nuestra propia vida es la personalidad, el sello de individualidad, de indivisibilidad, que tiene cada una de nuestras vidas. Pero también en contrapunto de este afán nuestro, hay siempre una aprensión, una congoja, una duda. ¿Será mi vida individual? ¿No seré yo un ente gregario, un hombre de esos (ha habido millones y millones de ellos en el mundo) que pasan por el mundo sin dejar huella ninguna, que no dejan en el mundo el menor recuerdo? Nuestra vida individual corre mucho peligro de naufragar en una vida específica, de confusión de funciones con toda la especie humana. Este temor nos asalta también. Y así, en los tres aspectos que digo, la vida humana es problemática. Es problemática en cuanto a su duración, pues nos acongoja la idea de que vamos a morir. ¿Perdurará o terminará con la muerte? Es problemática en cuanto a su cualidad: ¿Será mi vida la vida que yo quiero, la vida que yo amo, mi predilecta? Es también problemática en cuanto a la personalidad: ¿Tendré yo una vida individual, personal, o seré simplemente el trasunto, la copia de una vida específica del ser humano en general?

EL PROBLEMA DE LA SALVACIÓN

Y el conjunto de estos tres problematismos de la vida constituye el problema de la salvación, que el hombre siente en sí como necesaria. La salvación no es sino el propósito formidable de todo ser humano

de tener una vida perdurable, una vida propia y personal y una vida perfecta; de tener y vivir una vida tal que no haya otra que le sea preferible, una vida tal que no podamos imaginar otra vida mejor, porque ella sea la mejor de las posibles. Mas para expresar esta vida mejor que cualquiera otra, esta vida que no la hay mejor, no existe otra palabra que la de santidad.

El problema, pues, fundamental de la vida está en esas tres grandes, y angustiosas, y acongojadoras interrogaciones. Está en las preguntas: ¿Será mi vida perdurable? ¿Será personal? ¿Será santa? Si alguien o algo, si una disciplina o una ciencia, o la filosofía o algún ser lleno de autoridad nos asegurase de un modo radical y tan profundo que no pudiésemos ponerlo en duda, que nuestra vida va a ser perdurable, personal y santa, el que nos diese esa seguridad habría quitado, dentro de nosotros, la totalidad de nuestras congojas, de nuestras angustias. Todas nuestras preocupaciones estarían completamente apaciguadas. Nuestras aprensiones más profundas estarían totalmente resueltas y satisfechas, si tuviésemos la absoluta seguridad de que nuestra vida es perdurable, es nuestra (individual, de cada uno) y es santa. Esto quiere decir que el problematismo radical de la vida humana es la necesidad de salvación que el hombre siente. El hombre tiene necesidad, ansia de salvación. El animal no necesita salvarse, porque no tiene una vida individual, sino específica. Le vienen las dudas resueltas por la Naturaleza, por Dios. No piensa en una vida que sea mejor de la que, de hecho vive. No puede elegir entre varias vidas posibles, entre varias maneras de ser. Pero nosotros podemos elegir nuestra vida. La historia universal no es más que el gran repertorio de las vidas humanas. Nosotros tenemos infinitas maneras de ser hombres. Dios nos ha dado precisamente la libertad de hacer nosotros nuestras vidas y un horizonte infinito de modos de realizarlas. Esa es, pues, la problematicidad esencial de la vida.

LA CIENCIA

El hombre tiene, pues, necesidad de salvación. Mas ¿quién salva al hombre? ¿Quién le da al hombre la seguridad de que su vida es perdurable, de que su vida es propia, personal, de que su vida es santa, por lo menos en potencia? ¿Quién le da al hombre esa seguridad? La ciencia no se la puede dar. Actualmente se encuentra en franca decadencia esta idea. Ha habido una idea en el siglo XIX según la cual la ciencia era la única capaz de salvar al hombre: las ciencias positivas, las matemáticas, la física. Pero las esperanzas que pudieran ponerse en la capacidad de salvación de la ciencia, son tan pequeñas, que en serio no se pueden tomar. La razón es muy sencilla. La ciencia resuelve sus problemas admirablemente, con una seguridad com-

pleta. Pero, en cambio, la ciencia tiene dos limitaciones radicales, que la incapacitan para llevar a cabo la salvación del hombre. La ciencia se asemeja a una cadena, cuyos eslabones, unidos entre sí, penden todos de un eslabón primero; el cual está en el aire y no pende de ningún otro anterior y cuelga de la pura contingencia. La ciencia es siempre fragmentaria y particular; porque los problemas científicos para resolverse científicamente, tienen que seguir el método de la división o subdivisión, el cual consiste en dividir un problema grande en pequeños y resolverlos en series sucesivas, y, a su vez, el pequeño problema ha de dividirse en otros más pequeños, y así la ciencia habrá de recurrir a una serie de divisiones que reduzcan los problemas unos a otros; y este recurso es el que se emplea de continuo en los laboratorios.

Por consiguiente, la ciencia es una especulación cierta; pero no tiene fin ni término. Por cada problema que la ciencia resuelve, plantea otro u otros nuevos.

Un filósofo moderno. Spencer, ha dicho esto, que es bastante exacto: "Que la ciencia se puede comparar con una esfera, en la cual el interior sería lo que la ciencia conoce, y la superficie, el exterior, sería lo que la ciencia desconoce y constituye problema por resolver." Pues bien, cuanto más se conoce, o sea, cuanto más grande es la esfera, más grande es la superficie de lo desconocido, de lo que está por resolver. Por su relatividad, pues, por su fragmentabilidad, constituye la ciencia un eterno problema. Aleja la solución de los problemas definitivos, la va aplazando constantemente. Por ejemplo, para resolver el problema definitivo de la materia, la ciencia necesita saber de qué consta la materia; pero al llegar al estudio de los elementos del cuerpo, nos encontramos con los átomos, que son las partes de que está constituida la materia; y si nos introducimos más en su estudio, observaremos que los átomos están formados, a su vez, por electrones. Mas al prestar atención a la constitución de los electrones, surgirá, sin duda, otra tercera fragmentación, que habrá de ser estudiada detenidamente, y así sucesivamente. La ciencia es, pues, una continuidad de problemas que han de ser resueltos; y que lo son siempre por aplazamiento del último problema final. Ahora bien, la salvación del hombre es la resolución total del problema. El problematismo de la vida, que es el de esas tres cosas: perdurabilidad, personalidad y santidad de la vida, plantea exigencias que no pueden ser resueltas por una ciencia que aplaza indefinidamente la solución de los problemas.

LA FILOSOFÍA

Entonces ¿podrá pensarse quizá que se deba encomendar la tarea de salvar al hombre a la filosofía? Esta perspectiva filosófica tiene en

la historia del pensamiento humano una secular alcurnia. Desde hace veintiséis siglos hay hombres que piensan que la salvación del hombre debe encomendarse a la filosofía. Los primeros griegos ya sustentaban esta teoría, y creían que la filosofía había de salvar al hombre en los tres sentidos de la vida perdurable, la vida personal y la vida santa. Según dicen los filósofos, en efecto, la filosofía no tiene ese inconveniente radical que tiene la ciencia; porque la filosofía, lejos de ser particular, fragmentaria y relativista, es, por el contrario, totalitaria y absoluta. La filosofía nos pone en presencia de verdades, que no penden unas de otras en cadena sin fin. La filosofía nos da acceso a verdades fundamentales, que no penden de ninguna otra, sino que son las primeras verdades de las cuales penden las demás. Por consiguiente, este carácter totalitario y absoluto de la filosofía la capacitaría para dotar al hombre de un tipo de vida y conducta que le proporcione esa salvación, dando a su vida una particularidad puramente personal, infundiéndole a su vida la forma más santa posible y haciendo de su vida una vida perdurable. Así los filósofos nos demuestran primeramente que todo cuanto existe en el universo, sea cual fuere su contextura interna, es obra de Dios y nos conduce inmediatamente a Dios. Una vez puestos en presencia de Dios, dícnoslos los filósofos que debemos confundir nuestra vida con la de Dios, en una entrega y confusión de nuestro ser con el Ser; y así tendremos la vida perdurable, tan perdurable como la vida misma del Ser eterno. Y, asimismo, confundiendo nuestra vida con la del ser eterno, tendremos la vida más santa posible. Y fundiendo nuestra vida con la del Ser eterno, tendremos la vida más personal que pueda haber. Y así los antiguos filósofos dictaban a sus discípulos todo un programa de vida, según el cual esta vida recibía la salvación. Y así la academia platónica daba a sus discípulos una pauta de vida que tenía carácter de salvación. Más tarde, en la filosofía moderna nos encontramos también con la pretensión de la filosofía de salvar la vida humana.

¿Podemos, empero, aceptar nosotros esta salvación? No tenemos que pensarlo mucho: no la podemos aceptar. Y no necesitamos pensarlo mucho, porque es respuesta espontánea y natural de todo hombre la de sentirse desengañado y defraudado por los discursos de la filosofía. La filosofía nos habla de una fusión, de una confusión de nuestra propia vida con la vida del Ser eterno. Pero esto, para nosotros, son puras palabras. Porque ese Ser eterno es una mera abstracción, es la sombra de realidad que queda cuando de algo se quita su verdadera realidad y se deja el esquema, puramente inteligible, de esa realidad. Por ejemplo, pues, si a uno de vosotros le quitan su ser, su nombre, su pensamiento, su sentimiento, sus padecimientos, ¿qué queda de él? Sólo queda un esquema, un esqueleto.

EL HOMBRE, UNA REALIDAD CONCRETA

Es como el hombre plástico del gabinete de historia natural. El puro esquema es lo que queda cuando se ha hecho abstracción es una sombra de la realidad. Cuando hablo de vida hablo de abstracción de la vida. Cuando hablo de Dios, hablo de la idea de Dios. Cuando hablo del mundo, hablo de la idea del mundo. Y cuando nos aconsejan muy seriamente los filósofos que fundamos y confundamos nuestra vida con la del Ser eterno, nos piden que nos convirtamos en una abstracción. Y nosotros, por mucho que queramos obedecer, no podemos; porque no somos una abstracción, sino una realidad concreta que tiene su nombre. Cada uno de nosotros tenemos nuestro nombre, y cuando recordamos lo que llamábamos la problematicidad de la vida, cuando recordamos nuestros apetitos insaciables de inmortalidad, nuestros deseos de vida perdurable y personal y santa, no nos podemos de ninguna manera conformar con que nuestro ser se funda y confunda con el Ser universal y eterno, porque no es eso lo que queremos nosotros. Lo que queremos nosotros es que cada uno de nosotros, con nuestro propio cuerpo y nuestra propia sangre, con nuestro propio nombre y nuestra propia personalidad, disfrutemos de la vida eterna. Lo que queremos es vivir una vida santa, pero vivirla concretamente, cada uno con su forma de ser, con sus personalísimas peculiaridades, con su cuerpo propio y su alma propia. Queremos, con toda esa personalidad propia, una vida perdurable y santa. ¡Y nos viene la filosofía con el consejo de que nos fundamos y confundamos con la vida del Ser eterno! No se entiende esto. Ni esto satisface realmente la radical necesidad de salvación del hombre.

De modo que la salvación no la puede recibir el hombre ni de la ciencia ni de la filosofía. La salvación le tiene que venir al hombre de otra parte. A no ser que caigamos (pero no es probable que caigamos) en el triste desaliento del escepticismo, y digamos: el hombre no tiene salvación. Pero, ¿cómo podemos decir que el hombre no tiene salvación? Si dijéramos que el hombre no tiene salvación, negaríamos una realidad *sui generis*, especial, pero evidente: la realidad de que el hombre se salva. Y el hombre se salva, porque quien puede le salva. Solamente el que nos ha creado, el que nos ha hecho necesitados de salvación, solamente Dios, puede salvar al hombre. Y para salvar al hombre tiene que darle la seguridad de esa salvación. Y Dios, en efecto, nos da la seguridad de la salvación, y nos la da mediante la Revelación. Dios se dirige al hombre, y con una autoridad, por lo menos, igual a la autoridad que pueda tener la ciencia y la filosofía, le dice al hombre: Tú tienes salvación. Tú puedes ser salvado. O sea, tu vida puede ser una vida perdurable, una vida perdurable con tu

propia personalidad, con tu propio cuerpo, con su propia manera de ser. Y Dios, por medio de la revelación, nos proporciona la salvación.

LA REVELACIÓN Y EL ACTO DE FE

Ni la ciencia ni la filosofía. La ciencia y la filosofía pueden preparar al hombre para la salvación; son una buena preparación. Por eso en la economía de la historia universal Dios ha dispuesto muy sabiamente que los elementos de la vida humana estén distribuidos en los tres grandes pueblos que han dado al hombre las bases de la cultura y de la civilización: el pueblo griego, que le dio la ciencia y la filosofía; el pueblo latino, que le ha dado la administración pública, política y económica, y el pueblo judío, que le ha dado la idea religiosa. La Revelación, pues, es el medio que Dios pone a nuestra disposición para salvarnos. Pero necesitamos nosotros hacer algo por nuestra parte. Necesitamos recibir esa Revelación y concederle crédito, creer en ella. Es decir, necesitamos para salvarnos tener fe en la Revelación. La Revelación no viene de la filosofía ni de la ciencia, sino de la fe. Cuando creemos en la Revelación, que Dios nos ha otorgado, tenemos la convicción de que es posible esa inmortalidad, de que nuestra vida es perdurable y de que va unida indisolublemente a nuestra personalidad, por medio de la resurrección de la carne, y de que esa vida perdurable puede ser una vida santa, la vida de la bienaventuranza, una vida tal que no podemos imaginar otra cosa que sea mejor y de calidad tal que no podemos imaginar otra calidad mejor que la suya. Las tres cosas esenciales del concepto de salvación están en la Revelación. Y si nosotros creemos en la Revelación estamos salvados, porque otorgaremos a nuestra alma una certidumbre, la certidumbre de nuestra vida perdurable, personal y santa, que son precisamente las tres aspiraciones que constantemente el hombre siente con angustia, con profunda inquietud. Pero esta inquietud, tan pronto como la fe se abraza a la Revelación, desaparece. Por eso San Agustín dice con sublime sencillez: "Mi corazón está inquieto hasta que te encuentra, Dios." En cuanto nuestro corazón encuentra a Dios, desaparecen nuestras inquietudes, porque la única cosa que inquieta al hombre profundamente es la duda acerca de la perdurabilidad de la vida. Pero, naturalmente, cuando el hombre se abraza a Dios, cesa de dudar. Se aquieta la duda en él, viene la calma, viene al alma la paz de Cristo. La función, pues, esencialísima de la fe es salvar al hombre, darle al hombre la salvación. Esa función no puede realizarla la ciencia, ni puede cumplirla la filosofía.

RACIONALIDAD DEL ACTO DE FE

Se dice muchas veces que el acto de fe es un acto inhumano. Se acusa de ser inhumano al acto de fe porque se razona de la siguiente manera:

Humano, típicamente humano, es el ejercicio de la razón. Ahora bien, el acto de fe es inhumano. Pero en este razonamiento, en este silogismo, cabe negar, debemos negar, la proposición que dice que el acto de fe es irracional. No es irracional el acto de fe. Los que dicen esto confunden lamentablemente lo irracional con lo arracional. El acto de fe no es irracional evidentemente, porque una cosa es no ser racional y otra cosa es ser irracional. El acto de fe no es racional, porque es el acto de asentir a algo no evidente. Así, si yo digo dos más dos son cuatro, este acto es racional, porque uno más uno son dos, más uno son tres y más uno son cuatro, etcétera. Pero el acto de fe sería un acto irracional si asintiese a una proposición "absurda", a una proposición íntimamente contradictoria. Si el acto de fe consiste en asentir a una proposición en la que dijésemos dos más dos son cinco, sería un acto irracional. Pero no hay tal. Ninguna de las proposiciones de la Revelación son irracionales. Todas ellas son de tal naturaleza que exceden las posibilidades de captación que tiene la razón humana. Pero una cosa es exceder las posibilidades de captación que tiene la razón humana y otra cosa es establecerse en lo que está constituido por elementos lógicos irracionales. Son dos cosas muy diferentes. Nosotros no podemos comprender, por ejemplo, cómo en una misma persona pueden reunirse la naturaleza divina y la naturaleza humana. No lo podemos comprender; es para nosotros un misterio. Pero ello no es absurdo. Hay otras muchas cosas que no podemos comprender y que no son absurdas y que estamos todos los días viviéndolas, creyéndolas, asistiendo a ellas. No es, pues, absurdo eso, sino que es para nosotros incomprensible. Por otra parte, si damos crédito a lo que la Revelación enseña, no es por puro capricho. Le damos crédito porque hay toda una serie de razones que nos empujan a ello, y cada vez con más fuerza. El dar crédito a esa proposición no lo consideramos como un acto irracional, sino superior a los límites de la razón. Por eso, los que tachan a la fe de ser un acto inhumano se equivocan, porque confunden lo irracional con lo arracional. La fe es un modo de conocer, el modo que tenemos de conocer ciertas verdades, que no podrían ser conocidas por medio de la razón. Así como hay verdades que solamente pueden ser conocidas por medio de la razón, hay otras verdades que solamente pueden ser conocidas por medio de la experiencia, y otras que sólo pueden ser conocidas por medio de la fe. Llegamos con esto al término de esta larga disertación. Y vais a ver, de una manera clarísima, la relación que hay entre la fe y la ciencia.

LA REALIDAD Y LOS MÉTODOS DE CONOCIMIENTO

La fe es el modo por el cual nosotros nos apoderamos de ciertas verdades que de otro modo no podríamos conocer. Mientras que la ciencia es una manera distinta de apoderarnos de ciertas verdades que solamente por la vía de la razón y la experiencia podemos conocer. En suma, la realidad —llamando realidad a todo el conjunto de las cosas que hay—, la realidad es una realidad que tiene estos dos caracteres, encontrados al parecer, pero que en el fondo son uno y el mismo: la realidad es por un lado múltiple y variada; hay una realidad de los seres materiales; hay una realidad de los seres espirituales; hay la realidad de los seres ideales; hay la realidad de los seres creados; hay la realidad del ser increado; hay muchas clases de realidad. Pero, por otra parte, esas distintas clases de realidades son *la realidad*. Hay una unidad de lo real o del ser dentro de la diversidad de provincias del ser. Cada una de estas provincias del ser necesita, para ser conocida por el hombre, que el hombre acceda a ella mediante un determinado método. Porque si se aplica a una provincia del ser un método opuesto al que le es conveniente, no se descubre nada y se va a parar al error. Ahora bien, si cada una de esas provincias del ser tiene su propio método, no habrá nada más absurdo que empeñarse en que todas las provincias de la realidad sean descubiertas por el hombre mediante uno y el mismo método. No podrá ser. Apliquemos a cada provincia de la realidad su método. A aquellas cosas reales que llamamos materiales, apliquémosles el método de la observación, de la experimentación, de la medición, de la reducción a cálculos matemáticos y tendremos la ciencia de la naturaleza material. A aquellas otras realidades que no son materiales, sino que son ideales, apliquémosles, en cambio, un método de investigación, que no será el experimento, ni la observación, sino la intuición intelectual, más apropiada para los objetos de la realidad matemática, como el método de la experimentación y de la observación es el más adecuado para los objetos de la realidad material. Otras realidades son espirituales, como las almas humanas y los espíritus no humanos, como por ejemplos, los ángeles. Las almas humanas tendremos para estudiarlas que aplicar un método que no podrá ser ni el de la observación material, aplicable a los objetos de la naturaleza material, ni el de la intuición intelectual, aplicable a los objetos ideales. Tendrá que ser el método de la introspección psicológica, aplicable a los espíritus. Y si hay un cuarto, quinto o sexto grupo de realidades, que son las realidades santas y divinas, no nos serán accesibles por el método de la observación, ni de la experimentación, que es exclusivo de las realidades materiales; tampoco nos será accesible por el método de la intuición intelectual, que es exclusiva para las realidades matemáticas y filosóficas. No nos será accesible la reali-

dad divina más que por el método de la fe. Nosotros podemos conocer la naturaleza material por medio de la observación, porque la naturaleza material está ahí y nosotros aquí, y nosotros podemos observar la naturaleza material. Podemos conocer la naturaleza ideal, matemática mediante la intuición intelectual; porque mediante la intuición nosotros podemos, con los ojos del espíritu, observar las cosas ideales, el objeto ideal. También mediante la observación psicológica podemos ver por dentro nuestro propio espíritu. Pero no tenemos ningún órgano, ningún método que vaya directo a las realidades divinas. Ahora bien, como las realidades divinas han tenido la virtud de desplegarse en parte ante nosotros, porque Dios mismo ha querido desplegarlas, no nos resta más medio de conocerlas que acatar y aprobar y hacer nuestro el conocimiento de esas realidades mediante la fe. La fe no es distinta de la razón, ni de la intuición intelectual, ni de la observación experimental. Es un método de conocimiento como otro cualquiera. Es el método adecuado a su objeto. Cada método de conocimiento es adecuado a su objeto. Y el de la fe es adecuado al objeto llamado objeto divino. Veis entonces muy bien la relación que hay entre la fe y la ciencia. La totalidad de la realidad es coherente y unitaria. Pero en ella se distinguen provincias con distinta estructura ontológica. Ha habido, desde luego, una filosofía que ha caído en el error de considerar que toda la realidad tiene en todos los casos la misma esencia. Es la de los panteístas, que creen que en la realidad todo es de la misma contextura ontológica, que todas las cosas tienen la misma estructura. Pero esta idea del monismo metafísico constituye un error ya superado. La realidad tiene provincias, cada una de las cuales posee una estructura ontológica propia. Y adecuado a esa estructura ontológica debe de ser el método de captación que se emplee en el conocimiento de esa provincia.

COMPENETRACIÓN

Por eso no puede haber entre las diversas ciencias contradicción, sino compenetración. Entre las ciencias, las matemáticas, la filosofía y el conocimiento que adquirimos por medio de la fe no puede haber tampoco contradicción, sino compenetración; porque cada una de estas disciplinas se refiere a una provincia distinta del ser. Y todas estas provincias del ser se agrupan, se organizan las unas con las otras y constituyen la unidad total de la realidad. Encontraréis, sin duda, en la historia de la filosofía, dos clases de filosofías; unas, que son accesibles a todos estos razonamientos; esas son las que yo he llamado, en otros lugares, filosofías abiertas; y otras, que no son accesibles a todos estos razonamientos que acabo de hacer y que llamo filosofías cerradas. Abiertas son aquellas filosofías que conservan y mantienen siem-

pre —como decía Bossuet— las dos extremidades de la cadena del pensamiento. Mantienen siempre estos dos principios: que el ser es uno y que al mismo tiempo es múltiple. Es decir, que dentro de la realidad hay provincias distintas, cada una de las cuales necesita su metodología diferente. Estas son filosofías abiertas, sanas, que tienen posibilidad de ofrecer una comprensión para los problemas de la religión y de la fe. Filosofía que comprueba que no pueden aplicarse los mismos métodos para las verdades que conocemos por la fe que para las verdades que conocemos por razón o experiencia, es una filosofía sana. Así las de Aristóteles y Santo Tomás son filosofías abiertas. Frente a estas filosofías está la cerrada. La filosofía cerrada no tiene comprensión para el problematismo de nuestra vida; es filosofía que no abrirá paso a la religión jamás; no abrirá paso a la fe, porque es filosofía que abandona la idea de la multiplicación del ser y se aferra a la idea de la unidad, que convierte presto no en unidad, sino en unicidad. No nos dice que el ser es uno, sino que es único. Y entonces, considerando que todos los seres no son sino manifestaciones varias de uno y el mismo ser fundamental, llega a esta consecuencia: que cualesquiera que sean esas manifestaciones del ser único, hay que aplicarles siempre el mismo método, la misma metodología de investigación por medio de la razón humana. Y entonces, claro está, para esta filosofía no hay lugar donde tenga cabida la fe. No hay fe. Porque si existe alguna proposición que no sea asequible a la naturaleza de la razón humana, esta proposición la declara falsa. La filosofía cerrada parte del supuesto de que sólo hay un modo de ser, de que sólo hay un único Ser y que ese Ser, siendo único tiene que ser acogido, acatado y conocido por el hombre, mediante uno y el mismo método. Pero ni las filosofías monistas de la unicidad, ni las panteístas pueden satisfacer jamás las más profundas necesidades de la razón y de la realidad, de la personalidad humana. Son filosofías que no nos proporcionan la salvación. La salvación, o sea esa certidumbre profunda que el hombre creyente tiene de que su vida es perdurable, de que su persona es perdurable, y de que su vida es potencia santa, esa seguridad profunda que nos da la fe con los preparativos y las bases de una sana y abierta filosofía, no nos la da ninguna filosofía panteísta cerrada.

Conferencia pronunciada en el
Colegio Mayor *Jiménez de Cisneros*, en el año de 1942.

IDEAS PARA UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE ESPAÑA

Siempre es tiempo y ocasión oportunos para pensar en Dios y en nuestra alma. Pero hay momentos de la Historia que parecen expresamente dispuestos por la Providencia divina para que con más ahinco, con más gravedad y profundidad, enderecemos nuestra mirada hacia lo alto y pidamos al cielo protección y amparo. Dios envía a su inescrutable antojo la bonanza y la tormenta. Mas durante los periodos de bonanza que a veces concede Dios a la Humanidad el hombre sucumbe fácilmente a la tentación de creer que el paso lento y regular de los acontecimientos, en una normalidad ecuménica, no es obra de Dios, sino efecto de leyes naturales de la Historia. El orgullo del hombre llega a veces —sobre todo en tiempos de próspera regularidad— al extremo de olvidar que la suprema dirección del transcurso histórico pertenece a Dios, y creer que la vida de los hombres —tanto la individual como la colectiva— puede quedar íntegramente determinada por las averiguaciones científicas que obtiene el ejercicio metódico de la razón. Pero un día, de pronto, en el horizonte sereno, aparecen densos nubarrones de tormenta. Estalla el conflicto, sobreviene la crisis. La vida —la vida de cada hombre en particular, como la vida nacional y aun la vida de toda la Humanidad— se hace angustiosamente problemática. Las leyes de las ciencias sociales, morales, jurídicas, económicas, esas leyes naturales de que tan ufano se sentía el hombre, revélanse imprecisas, ineficaces, insuficientes, falsas. El hombre —que se imaginaba timonel omnipotente de su propio destino— vese de pronto náufrago en un mar de incertidumbre e incapaz de prever y preparar el futuro más inmediato. Los acontecimientos se precipitan. Vévese en pocos días mucho más y más intensamente que antes se viviera en años. Lo inesperado acontece. Lo que razonablemente podía esperarse no se realiza. La muerte ronda en torno nuestro, nos acecha y cae sobre nosotros como el tigre sobre su presa. Dijérase que la vida se encajona en estrechuras de torrente y catarata y que la Historia acelera su curso, rindiendo en pocos años, y aun en pocos meses, trayectorias que, en otros periodos, hubiera necesitado para recorrerlas decenios y aun acaso una evolución secular.

En estos momentos es cuando el hombre vuelve la vista a Dios. El angustioso espectáculo de su pequeñez y de su impotencia le remite al origen de toda grandeza y de toda fuerza. El vendaval que sacude las altas construcciones humanas sobre la faz de la tierra enciende o reaviva en la intimidad de las almas —de muchas almas— la llama

clara de la fe, de la serena esperanza y del amor a Dios. ¡Gracias sean dadas a la insondable Providencia, que en estos periodos de probación consiente los males para extraer de ellos muy mejores bienes y a veces para enderezar el curso torcido de muchas vidas, tanto de individuos como de naciones!

NECESIDAD DE UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE ESPAÑA

Pero esta gracia de meditación que Dios concede a los hombres en los periodos turbulentos de la Historia, esta gracia de íntima conversión hacia lo eterno en los momentos más trágicamente efímeros de lo temporal, no solamente devuelve al hombre a los brazos del Buen Pastor, sino que también puede orientarle —si la aprovecha convenientemente— en la búsqueda de un camino firme sobre la tierra. La elevación del alma a Dios no implica enajenación de la Humanidad. Al contrario, predispone y prepara eficazmente para la acción concreta en el mundo, porque imprime en el pensamiento una idea más clara de lo que debemos ser y hacer, y en la voluntad, una resolución más enérgica de serlo y hacerlo. La oración —es decir, el descenso del alma al fondo de sí misma en busca de Dios— nos pone en contacto con nuestra más íntima y propia esencia; nos descubre nuestra personalidad más auténtica; nos hace ver lo que en última realidad somos y queremos verdaderamente. Ahora bien; la acción humana más eficaz y fecunda en esta vida terrestre es también la que nace de los más hondos y propios senos de nuestra persona —aquellos a que descendemos solamente en la oración y meditación—. Lo que tuerce, malogra y aniquila las vidas de los hombres es la infidelidad —la traición a Dios, la traición a sí mismos, la traición a la patria—. La oración, empero, conduciéndonos a través de las estancias del alma hasta la última y más recatada, en donde mora latente, pero siempre operante, nuestro mejor y más verdadero yo, nos disuade de las actividades superficiales y falsas y nos invita con dulce tenacidad a la acción verdadera, llena de forma propia y de estilo auténtico.

Mas dentro de esa profunda persona que somos cada uno de nosotros hállanse fundidos en la indiscernible unidad del sujeto metafísico dos elementos de orden diverso: nuestra personal relación con Dios y nuestra personal relación con los demás hombres; el amor de Dios y el amor del prójimo. El primero, o sea nuestra relación con Dios, encuentra su órgano concreto en el culto, o en los sacramentos, en la enseñanza y disciplina de la Iglesia. El segundo, o sea nuestra relación con los otros hombres, encuentra su órgano concreto en la familia, en la sociedad, en la patria. Aristóteles definía al hombre como “animal político”. Habría que añadir a esta definición, para tenerla completa, que ese animal político es, además, hijo de Dios. A los dos ingredientes de nuestra personalidad, al humano y al divino, ha de

descender, pues, nuestra oración y meditación, para inquirir en el fondo de nuestra alma cuál es la voluntad de Dios en cada caso de nuestra vida, y ponerla en práctica, realizando así, con plenitud de autenticidad, nuestro propio y más inequívoco ser personal. Porque lo que somos, lo somos en Dios y en la sociedad humana, y nuestra persona desenvuelve su entidad histórica en el comercio esencial con esas dos fuentes, de donde se va nutriendo día por día. La oración y meditación —a que nos empujan con más insistencia que nunca estos periodos dramáticos de la Historia como el que desde hace algunos años atravesamos— a de consistir, por tanto, en poner cada vez más claro nuestra relación con Dios y con los hombres.

Ahora bien; nosotros somos españoles. Nuestras relaciones con los hombres se desarrollan, necesariamente, en el ámbito de la nación, de la patria española. Pertenece, por esencia, a esa unidad histórica que se llama España. Lo que somos, lo somos en España y por España; es decir, que todo lo que nuestra persona contiene de espíritu terrenal y humano lo ha recibido del organismo histórico en el cual la Providencia nos ha hecho nacer. Nuestra vida, el despliegue de nuestro ser personal en el tiempo, ha de consistir, pues, necesariamente, en una continua correlación con esa superior unidad que es España, y en cuyo seno cobijados hemos nacido, vivimos y moriremos. La patria, de continuo, nos da nuestro ser; nosotros, de continuo, merced a nuestra acción, damos vida histórica a la patria.

Y una de dos: o esa correlación de la persona individual con la patria se anquilosa en un automatismo inconsciente, en un sistema mecánico de reacciones sentimentales y habituales, o esa correlación se construye sobre una decisión clara, consciente, tomada con plena, luminosa deliberación en acto decisivo de la voluntad. ¿Por cuál de las dos posibilidades vamos a decidirnos nosotros, universitarios, hombres dedicados por vocación al ejercicio de la inteligencia? Es evidente que nuestra misma definición profesional nos obliga más que a nadie a la claridad intelectual en toda nuestra vida. Nuestro patriotismo no puede, no debe ser el adorable pero ciego sentimiento que mueve en sus reacciones al hombre rudo, de escasa o nula formación mental. En toda alma humana, incluso en la del más refinado intelectual, hay, sin duda, una gran porción de elementos automáticos, mecánicos, que actúan sin haber sido previamente depurados por un esfuerzo consciente de esclarecimiento espiritual. Pero justamente el hombre de meditación se distingue de cualquier otro tipo humano que por el afán más o menos eficaz de dar a la sustancia de su alma la mayor posible claridad —claridad en los propósitos, claridad en las motivaciones, conciencia clara de los sentimientos que accionan la conducta—. Mas nosotros, universitarios, somos principalmente hombres de meditación. ¿Qué menos podemos hacer que meditar alguna vez

seriamente sobre los motivos de nuestro patriotismo, sobre las obligaciones que la patria nos impone, sobre la orientación que a nuestras vidas personales imprime el hecho de ser españoles y de amar a España más que a ninguna otra cosa del mundo? Pero esta meditación supone, por otra parte, en nosotros, un conocimiento de lo que España es. Y España no es solamente lo que hoy es, sino también, y sobre todo, lo que ha sido. El ser de una nación está constituido por su pasado, su presente y su porvenir, porque la realidad nacional es del orden espiritual, no material, y su esencia se cierne por encima de la línea del tiempo, en que va realizándose poco a poco. Nosotros, universitarios, hombres dedicados a la meditación intelectual, si queremos —y necesariamente debemos querer— poner en claro nuestra correlación con la patria española, necesitamos, ante todo, formarnos una idea inequívoca de la historia de España y de lo que esa historia significa, es decir, extraer de la historia de España su sentido. Ahora bien; el sentido de la Historia no es otra cosa que lo que generalmente se llama filosofía de la Historia. Necesitamos, con urgencia, una filosofía de la historia de España. La generación que actualmente forma la vanguardia, en la marcha histórica de España, necesita fundar su incoercible espíritu de acción renovadora en una idea clara de lo que España es, de lo que la España eterna es; necesita apoyar todos sus esfuerzos en una auténtica filosofía de la historia de España. Y nosotros, los hombres de pensamiento, los universitarios, estamos obligados a dársela. Ésta es, sin duda, la más alta y valiosa contribución con que, desde nuestros cuartos de trabajo, podemos colaborar al advenimiento de la España nueva.

Por todas estas razones he pensado que acaso no fuera inoportuno ofrecer aquí, al comienzo de un nuevo curso académico, la exposición de algunas ideas susceptibles de iniciar la estructura de esa tan necesaria filosofía de nuestra historia. Lejos de mi ánimo el arrogante propósito de presentarlas como un todo acabado y perfecto. Por el contrario, las someto a vuestra consideración como lo que propiamente son: como ensayos y tanteos provisionales, ocurrencias propias, probablemente mal fundadas, pero que quizá puedan servir a modo de ponencia para ulteriores discusiones, mejoras y perfeccionamiento.

I

PROLEGÓMENOS GENERALES SOBRE FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE HEGEL

La sensibilidad histórica es una de las más propias características del hombre contemporáneo. Empieza a desarrollarse en los últimos años

del siglo XVIII, da frutos ya robustos y sabrosos en la primera mitad del siglo XIX y llega en la época actual a un espléndido desenvolvimiento, que hace de la Historia la ciencia típica de nuestro tiempo.

La sensibilidad histórica se inicia como reacción frente al árido racionalismo revolucionario. Los hombres del siglo XVIII, nutridos en las rigurosas demostraciones de la matemática, de la física, de la metafísica, habíanse empeñado en juzgar también las instituciones sociales, las formas de vida, con el criterio de la más estricta nacionalidad. En consecuencia, oponían a las realidades humanas, que las generaciones les habían legado, una negativa rotunda, fundándose en el carácter absurdo, irracional, ilógico, que la herencia del pasado humano arrastraba consigo. Quiso hacerse entonces de la *razón pura* la única rectora y gobernadora de la vida. Y surgió en el mundo el espíritu revolucionario, que no es otra cosa que el pueril empeño de racionalizar de una vez para siempre las formas irracionales de vida legadas por las generaciones anteriores.

La lucha contra este racionalismo esquemático y revolucionario despertó, empero, en los hombres el sentido de lo histórico. A la *razón pura* se opuso la veneración de la Historia. Al esquema geométrico se opuso la belleza del pasado. A la revolución se opuso la tradición. Y las mentes comenzaron a acostumbrarse poco a poco al pensamiento histórico. El cambio radical del punto de vista alcanza su más aguda expresión en el sistema filosófico de Hegel, el cual logra el increíble éxito de “historificar” —por decirlo así— la razón misma, o sea de convertir la razón pura en pura historia. La contraposición entre razón e historia, entre revolución y tradición, queda superada por Hegel merced a su idea de la razón histórica o de la tradición racional: la razón sería por esencia dialéctica, es decir, consistiría precisamente en un pensamiento sucesivo, temporal, y los acontecimientos de la historia humana no serían otra cosa que la manifestación concreta, extrema, visible y narrable del proceso interno de la razón en el despliegue de su necesidad dialéctica.

¿Quién no advierte en esa inaudita hazaña de Hegel un nuevo producto del afán tan moderno por secularizar la vida? Ya la filosofía de los siglos anteriores —XVII y XVIII— había iniciado este afán y lo había orientado hacia un sistema de racionalismo perfecto, que llegó a anular toda distinción entre la naturaleza y la gracia. Pero todavía el acontecer en el tiempo, la sucesión y vicisitudes de los hechos humanos, quedaban fuera de esa naturaleza racionalizada; todavía la Historia seguía siendo un escándalo para la razón pura, que no podía someter a sus principios las irregularidades de la vida humana. Hegel fue quien dio el paso decisivo. Hasta Hegel los intentos por extraer el sentido de la Historia no habían logrado desasirse del inevitable pro-

videncialismo que Bossuet magníficamente pregonara. A partir de Hegel, fue ya posible una filosofía de la Historia sin Dios.

Y, en efecto, a partir de Hegel se han intentado los más variados recursos para constituir la filosofía de la Historia sin Dios. La escuela hegeliana ha dado a luz abundantes sistemas de la evolución histórica. Paralelamente, empero, la investigación científica, despreocupada de todo problema filosófico y atendida a la fijación de los hechos, ha caminado durante los ochenta últimos años con paso de gigante. Las sombras misteriosas que encubrían el pasado de la Humanidad han empezado a desvanecerse al soplo enérgico de pacientes y concienzudos investigadores. El espectáculo maravilloso del pretérito se ha ido organizando lentamente en cuadros de clara visualidad. Comparad cualquiera de las viejas historias con cualquiera de las más recientes, y quedaréis pasmados del enorme aumento que en tan breve tiempo ha logrado el conocimiento concreto de los hechos pasados.

¿Puede decirse otro tanto de los esfuerzos por obtener una interpretación filosófica de la Historia? No sólo no puede decirse otro tanto, sino que el fantástico progreso de la pura investigación histórica ha sido justamente el que ha puesto más en evidencia la increíble pobreza de los resultados que la filosofía hegeliana ha obtenido en sus intentos de racionalizar la Historia. Sustituir la Providencia divina, con su dimensión de infinita fecundidad, por un esquema racional más o menos ingenioso es como matar la vida o como reducir a geometría la riquísima variedad de las formas naturales. Por amplias y flexibles que sean las mallas del esquema racional, nunca podrán caer en ellas las inimaginables posibilidades que se nos ofrecen en la realidad histórica. El espectáculo de los intentos —siempre repetidos, siempre fracasados— de la filosofía moderna por reducir la Historia a sistema debiera ser por sí solo una como prueba experimental de la imposibilidad del empeño. Mas séanos permitido apuntar aquí dos razones que, a nuestro parecer, infirman de antemano todo intento de construir un sistema racionalista de la Historia.

NO HAY SISTEMA DE LA HISTORIA

La primera razón es que la racionalización de la Historia se propone, en realidad, un imposible; pretende dar a la Historia un carácter que la Historia no tiene de suyo, quitándole, en cambio, un carácter que constituye su propia esencia. La Historia es, por esencia, vida; es decir, tiempo. La temporalidad constituye su elemento primordial. Los acontecimientos son de suyo fluyentes, son de suyo cambiantes en la duración. Pero la filosofía racionalista de la Historia aspira a sistematizar el acontecer. El empeño es contradictorio. Un acontecer sistemático no es acontecer histórico. No puede haber historia de las trayectorias

que recorren los astros o de eclipses de sol, justamente porque éstos son sucesos sistematizados, es decir, ahistóricos. No puede haber historia de las vidas de los animales —por ejemplo, del elefante—, porque la vida del elefante está sistematizada en las leyes de su especie. Eso es lo que la hace ahistórica. Si la Historia pudiese reducirse a sistema, dejaría de ser Historia para convertirse en una como astronomía o biología de la existencia humana. Y el más consecuente y sincero de los epígonos de Hegel, Osvaldo Spengler, proclama, en efecto, sin rebozo, que la historia de la Humanidad se reduce a una anatomía y morfología comparada de esos ingentes organismos vivos que él llama culturas. Lo mismo podríamos decir de cualquier otro intento de sistematizar racionalmente la Historia. Necesariamente conduce a “des-historificar” la Historia, es decir, a reducir la Historia a otra realidad no histórica —por ejemplo, la económica (Carlos Marx), o la geográfica (Taine), o la ética de los valores (Rickert), o la sociológica (A. Comte).

Ahora bien; ese empeño de *reducir* la realidad histórica a otra realidad no histórica está a su vez fundado —y ésta es la segunda razón de que antes hablaba— en un prejuicio filosófico que actúa más o menos explícito en todos los sistemas derivados del idealismo cartesiano. El prejuicio a que me refiero podría llamarse principio de la realidad única. Consiste en suponer que todos los objetos que se ofrecen a la contemplación y estudio del hombre son formas en apariencia diferentes, pero en el fondo idénticas de una y la misma realidad. Según esto, el esfuerzo propio del conocimiento humano habría de consistir, en efecto, en descubrir esa única realidad, que se ofrece a nosotros en formas diferentes; y el mayor éxito que el estudio científico de un objeto pudiera alcanzar sería el de *reducirlo* a otro más simple y ya conocido. Así, la regla más segura y característica del método científico que expone Descartes consiste en dividir los problemas, en reducir lo complejo a lo simple, hasta llegar a los elementos evidentes, que son propiamente los elementos de la realidad matemática, pura extensión y movimiento, y exige que los objetos de investigación sean estudiados y contemplados en el sentido de reducirlos lo más posible al ideal del conocimiento matemático, en el cual la realidad se nos ofrece desnuda y tal como verdaderamente es. La *Crítica de la razón pura*, de Kant, es el más profundo esfuerzo hecho por la inteligencia humana para presentar en forma plausible esta concepción que considera el conocimiento como un proceso infinito de aproximación al ideal de la realidad matemática. Y así, la ciencia positiva moderna, impulsada desde el siglo XVII por ese mismo principio, ha intentado siempre —con más o menos fortuna— reducir la física a matemática, la química a física, la biología a química, la psicología a biología, la Historia a psicología —o a biología— o a pura

lógica. Siempre la regla ideal del pensar racionalista o idealista ha consistido, pues, en reducir una esfera compleja de la realidad a otra más simple. Y en ello justamente se ha cifrado muchas veces el carácter propio del pensamiento científico.

Pero ese prejuicio de la realidad unívoca es, en efecto, un prejuicio. Sus consecuencias —si llegaran a hacerse efectivas— serían la desolación universal de nuestra imagen del mundo. Si ese proceso de reducción tuviese lugar efectivamente, si la Humanidad se redujese a vida biológica y la vida biológica se redujese a sistemas físicoquímicos, y los sistemas físicos se redujesen a mecanismos, y los mecanismos se redujesen a ecuaciones matemáticas, entonces el espectáculo del mundo perdería toda su variedad y multiplicidad cualitativas. En el mundo matemático del idealismo racionalista no habría ni colores, ni sabores, ni olores, ni variedad de cuerpos, ni diversidad de vivientes, ni fines, ni propósitos, ni bondad, ni belleza, ni, en suma, eso que precisa y justamente llamamos la realidad. El prejuicio de la realidad unívoca, llevado a su extremo límite, conduce, pues, justamente, a la anulación de la realidad misma, tal como la vivimos en nuestra vida.

Frente a ese prejuicio —que nace con los postulados del idealismo filosófico—, podemos y debemos nosotros afirmar el principio contrario, el principio de la diversidad de la realidad. Lo que llamamos la realidad no es una única manera de ser, sino una pluralidad de realidades, que, siendo todas ellas realidad; es decir, entidad; es decir, objeto de posible conocimiento, son, sin embargo, irreductiblemente distintas las unas de las otras, y poseen todas y cada una su estructura propia y peculiar. El prejuicio de la realidad unívoca consiste en creer que las diferentes ciencias —matemáticas, física, química, biología, psicología, historia— son tan sólo diferentes modos de concebir una y la misma realidad fundamental. En cambio, nuestro principio de la diversidad de la realidad o de la realidad análoga consiste en la tesis —exactamente contraria— de que las diferencias entre los modos, métodos y conceptos de cada ciencia corresponden, efectivamente, a diferentes estructuras ontológicas de los objetos estudiados. A la base de cada una de las dos concepciones hay una muy distinta ontología o teoría del ser. La ontología, en que se funda el prejuicio de la realidad unívoca, considera que la voz “ser” significa siempre y en todo caso lo mismo, aunque parezca referirse a cosas distintas. En cambio, la ontología, que sirve de base a nuestro principio de la realidad análoga, entiende la palabra “ser” en sentidos que tienen algo de común, pero también mucho de diferentes, y esto que tienen de diferente pertenece, efectivamente, a las cosas mismas diferentes, y no sólo a nuestro diferente modo de pensarlas y conocerlas en las ciencias.

Habría, pues, que plantear en la ontología el problema de las estructuras, que caracterizan cada tipo diferente de realidad. Porque la

realidad ideal —la de los objetos matemáticos, la de las relaciones, la de las esencias, etc.— no es en su estructura la misma realidad que la realidad física, aunque ambas son realidad. Ni tampoco la realidad biológica es la misma que la realidad física ni que la realidad ideal. Ni tampoco la realidad histórica es la misma que la realidad biológica, ni que la realidad física, ni que la realidad ideal. Cada una de estas realidades es irreductible a la otra. Intentar *reducirlas* fue el empeño vano del espíritu monista e idealista en las ciencias del pasado siglo. Hoy, en cambio, reclusa cada investigación en el círculo de su propio objeto, plantéase más bien a la filosofía la incumbencia opuesta, la de definir o describir, al menos, las estructuras características de cada modo fundamental de ser realidad. La Historia, por ejemplo, no es el modo histórico de conocer la realidad, sino el modo de conocer la realidad histórica.

LA ESTRUCTURA DE LA REALIDAD HISTÓRICA

El primer problema que nos sale, pues, al paso al abordar el tema de la filosofía de la Historia es el de la estructura propia de la realidad histórica. ¿Qué es la realidad histórica? ¿Qué tiene de peculiar, propio e irreductible? ¿Qué es lo que la constituye como *tal*, como realidad histórica y no otra? Intentaremos, ante todo, contestar a estas preguntas brevemente. Y para ello, prescindiendo aquí de otros puntos de vista, nos limitaremos a considerar la relación que la realidad histórica mantiene con el tiempo. Es harto evidente que el tiempo desempeña en la Historia un papel esencial. La realidad histórica es una realidad temporal, es una realidad que acontece, es decir, que sobreviene en el tiempo después de algo y antes de algo. En esto diferénciase ya la realidad histórica, radicalmente, de la realidad ideal. Porque la realidad ideal —que es la de los objetos matemáticos, la de las relaciones, la de las esencias— se caracteriza justamente por no estar en el tiempo; es más, por no mantener con el tiempo ninguna relación. En puridad, la realidad ideal no puede llamarse eterna, sino más bien intemporal. El tiempo está ausente de ella. ¿Qué sentido tiene preguntar ¿cuándo?, con referencia a la igualdad de los ángulos del triángulo a dos rectos? La realidad ideal es lo que es, sin el que tiempo tenga con su ser la más mínima relación. Los objetos ideales no empiezan a ser, no cesan de ser. Ni en ellos ni en torno de ellos transcurre el tiempo. En la Historia, en cambio, el tiempo constituye un ingrediente esencialísimo, el nervio mismo de la sucesión.

¿De qué manera? Porque no basta, ni mucho menos, para caracterizar la estructura de la realidad histórica decir que esta realidad mantiene una relación muy estrecha con el tiempo. Otros modelos de realidad —la biológica, la física— están también en el tiempo. El ani-

mal vive, es decir, empieza a existir, dura existiendo, cambia y muere después de algo y antes de algo. Sin embargo, la vida del animal no es realidad histórica. Tampoco el cuerpo material, la piedra, el astro, son realidades históricas, aunque también ellos duran en el tiempo, se mueven en el tiempo, giran en trayectorias de tiempo, reciben acciones en el tiempo, devuelven reacciones en el tiempo, antes de algo y después de algo. Será, pues, necesario precisar qué clase de relación mantiene con el tiempo la realidad histórica, a diferencia de la realidad biológica y de la física.

Si consideramos primero la relación que la realidad *física* mantiene con el tiempo, podemos describirla brevemente en estas palabras: la realidad física está en el tiempo, pero el tiempo no está en ella. La piedra dura, pero en su duración permanece igual a sí misma. No cambia por el solo hecho de durar. El tiempo en el cual yace no muerde sobre ella. El mero hecho de que transcurra el tiempo no altera el ser de las realidades físicas, las cuales están en el tiempo como en un lecho que no influye en nada sobre quien lo ocupa. Para las realidades físicas el tiempo es un puro ámbito inoperante, inactivo, un simple espectador de las modificaciones que se producen en los cuerpos por choques mecánicos dentro o fuera.

En cambio, la realidad biológica, la realidad viviente, la realidad de una planta, de un animal, mantiene con el tiempo otra clase de relación muy diferente. Podríamos expresarla en estos términos: la realidad viviente está en el tiempo, pero el tiempo también está en ella. La realidad viviente cambia y varía no sólo —como la piedra— por acciones mecánicas, que no comprometen la actuación del tiempo puro, sino por la virtud del simple durar. El solo hecho de que transcurra el tiempo altera el ser de la realidad viviente, o dicho de otro modo: la realidad viviente envejece. Envejecer es ser distinto de sí mismo en momentos sucesivos del tiempo por el mero hecho de transcurrir el tiempo. En la realidad viviente el tiempo muerde. El tiempo actúa dentro del animal y de la planta. El tiempo no es simplemente el lecho o ámbito inoperante en que el animal está, sino que es, además, un factor interiormente activo, un ritmo íntimo que se despliega en la melodía de la vida.

Pero la relación que la realidad histórica mantiene con el tiempo es todavía más íntima que las dos que acabamos de describir. Por de pronto, la realidad histórica está en el tiempo como la realidad física, y es alterada también por el tiempo como la realidad viviente. En cierto sentido, pues, la realidad histórica asume en sí los caracteres propios de las dos realidades anteriores: la física y la biológica. En el tiempo transcurre la Historia, como en el tiempo se verifican los procesos físicos y mecánicos. También el tiempo *hace* la Historia, como hace la vida animal y vegetal; de suerte que puede decirse propia-

mente que el tiempo está en la Historia, y no sólo la Historia en el tiempo. Esta primera semejanza entre el objeto histórico y el objeto biológico es, sin duda, la que ha movido a Spengler a tratar la Historia como biología o morfología comparada de las culturas.

Pero en el objeto histórico hay algo más que no hay en el biológico y que nos impide en absoluto *reducir* la Historia a biología —ni a ninguna otra disciplina—. ¿Qué es esto que hay, además, en la realidad histórica? Hay que las variaciones producidas por el tiempo en la realidad biológica son previsibles, mientras que las sucesivas variaciones producidas en el objeto histórico por el tiempo no son previsibles. Si consideramos la serie de transformaciones que sufre un árbol, un animal, y que constituyen su vida, advertiremos en seguida: primero, que son siempre las mismas en todos los individuos de una misma especie, y segundo, que siguen el mismo inflexible orden en todos los individuos de la misma especie. De suerte que, estudiándolas en uno o dos o tres ejemplares, podemos fijarlas en una *ley* de sucesión, perfectamente determinada, y preverlas para la vida de todos los individuos de la especie. Por eso, exactamente, es por lo que no hay historia —y sí, en cambio, ciencia natural— de las vidas animales. Consideremos, por el contrario, la serie de transformaciones que constituyen la historia de una nación o de un hombre determinado. Aquí es imposible prever nada, porque ni los acontecimientos son los mismos en las vidas de todas las naciones, ni el orden de ellos sigue en todas un mismo módulo o ritmo. Las naciones históricas no constituyen una especie de la cual cada nación sea un individuo. No les sucede a todas lo mismo y en el mismo orden de sucesión. Tampoco las vidas de los hombres son entre sí iguales ni en el contenido ni en el orden de los acontecimientos. De todos y cada uno de los hombres puede preverse con exactitud la serie de transformaciones que sufrirán *como animales*; por ejemplo, que a tal edad empezarán a caérseles los dientes y a salirles otros nuevos que a tal otra edad entrarán en la pubertad; que a tal otra edad comenzarán a parecer las canas, a caerse el pelo, etc., etc. Pero sobre su vida animal, sobre su vida biológica, vive cada hombre otra vida —llamémosla histórica—, que es la serie de transformaciones por las que atraviesa su ser humano, el conjunto de lo que acontece al hilo del tiempo —en su relación con otros hombres—. Esta vida no puede ser prevista, no puede ser reducida a leyes generales; es una vida peculiar, propia, única. Puede ser narrada posteriormente, puede ser escrita, puede ser admirada, aplaudida, vituperada, censurada. Es vida histórica. Es la vida de lo que el hombre tiene de no animal. Estamos llegando ya al núcleo íntimo que constituye la realidad histórica. La vida del animal es la ejecución por el individuo de la melodía preescrita y prescrita a la especie. Cada abeja se limita a repetir fielmente lo que todas las abejas hacen por imperativo de su esencia es-

pecífica. Por eso nosotros podemos estudiar científicamente esa melodía que cada especie animal ejecuta en su vida, anotarla y saber de antemano —y retrospectivamente— lo que una abeja hará dentro de mil años e hizo hace mil años. Pero el hombre es otra cosa además de animal. El hombre vive sobre la vida biológica otra vida en la cual no es ya sólo ejecutante, sino al mismo tiempo también compositor. El hombre inventa por sí mismo la melodía que ejecuta en su vida. El hombre escribe el papel que representa. El hombre es simultáneamente actor y autor de su propia evolución. Ahora bien; esta peculiaridad de la vida humana, que la hace imprevisible, irreductible a leyes específicas generales, llámase libertad. Hemos llegado a la estructura esencial de la realidad histórica. La realidad histórica es una realidad libre.

¿Qué significa esto? Significa, en primer término, que no está determinada de antemano. Acabamos de verlo con todo detalle. Pero lo que no está determinado de antemano es, en su reverso, determinable. El objeto histórico no está hecho de una vez para siempre. Pero está haciéndose, y haciéndose libremente, es decir, pasando de la indeterminación a la determinación, sin que la determinación posterior esté prefijada en la indeterminación anterior. Tiene que haber, pues, un factor que verifique la determinación de lo indeterminado; ese factor no puede ser otro que la voluntad, la voluntad libre. En el fondo de la realidad histórica hallamos, pues, la voluntad libre. Mas la voluntad libre es propiamente lo que denominamos persona. Luego la realidad histórica, que es viviente, temporal y libre, es, en resumidas cuentas, personal. El objeto de la Historia es la persona. La persona, empero, es el sujeto que con su pensamiento y su voluntad produce por sí mismo libremente la serie de sus propias transformaciones. Esas transformaciones no pueden, por consiguiente, ser constreñidas en ningún módulo de ley específica, genérica, susceptible de aplicación universal.

LA HISTORIA COMO BIOGRAFÍA

Hemos llegado al término de esta primera indagación nuestra. Preguntábamos por la estructura propia de la realidad histórica. Hemos hallado que la realidad histórica es, esencialmente, personal; es decir, que lo histórico, la materia de la Historia, es la persona —la persona humana—. La primera y fundamental forma del objeto histórico será pues, la vida personal, la vida de una persona. Correlativamente, la primera y fundamental forma de la historiografía, de la ciencia histórica, será la biografía, la narración de una vida personal, la descripción de la serie de transformaciones por que pasó en el tiempo y por el tiempo un sujeto racional libre, es decir, una persona. Luego veremos cómo y en qué condiciones, por derivación, puede el historiógrafo

tomar como objeto de su estudio la vida de un pueblo, de una nación, o incluso de la Humanidad. Por de pronto, convendrá que nos detengamos un instante en esta forma primordial de toda historia, que es la biografía de una persona.

Tres elementos fundamentales encontramos en una vida humana: primero, los *hechos* o acontecimientos de que se compone; segundo, el hilo o *trayectoria* que une entre sí esos hechos, los ensarta unos en otros y les presta unidad de continuidad en el tiempo; tercero, la *persona* de quien son los hechos y de quien es la trayectoria vital. Porque, en efecto, toda vida humana se descompone en una serie de acontecimientos que pueden en rigor considerarse aislados y describirse aislados los unos de los otros. Pero esos acontecimientos, en realidad, no están aislados, sino que se siguen los unos a los otros, sin solución de continuidad; penetran los unos en los otros; existen todavía cuando ya empiezan a ser sustituidos por los subsiguientes; se prolongan y compenetran los unos en los otros de tal suerte, que la vida humana no es una serie inconexa de notas musicales, sino una verdadera melodía, cuyas partes van necesitándose unas a otras y fluyen todas en dependencia de la unidad fundamental, que imprime al conjunto carácter y estilo personales. Mas esa unidad —ya superior y aun ajena al tiempo— es la profunda, auténtica y verdadera persona.

De aquí, empero, se derivan para la labor del biógrafo —que es el prototipo del historiador— tres incumbencias esenciales: la fijación de los hechos, su interpretación en la trayectoria total de la vida y la penetración en la esencia profunda de la personalidad biografiada. En toda biografía —en toda buena biografía— deberá, pues, haber, por lo menos, el esfuerzo de satisfacer a esas tres exigencias. A la primera, a la fijación de los hechos, satisface el biógrafo con los conocidos métodos de crítica histórica, encaminados a establecer —como decía Ranke— lo que “efectivamente sucedió”. A la segunda satisface el biógrafo con la propia intuición de la continuidad en la melodía de la vida narrada. El biógrafo, merced a su familiaridad constante con los hechos de su personaje, conviviendo, por decirlo así, retrospectivamente con él, “metiéndose en su pellejo”, esforzándose por descender intuitivamente en el alma del biografiado, logrará más o menos restaurar en su narración la curva continua, la trayectoria melódica de toda la vida. Por último, a la tercera incumbencia, a la definición de la unidad personal sobre que gravita el despliegue de toda esa vida, satisfará el biógrafo mediante un esfuerzo de tipo propiamente filosófico, esfuerzo por hallar la última unidad de esos conjuntos múltiples y separados. La filosofía de la historia de una vida será, pues, precisamente la definición de esa vida, la captación —en la unidad del concepto y del símbolo— de lo que se ofrece, disperso y diluido a lo largo del tiempo, en el despliegue de la melodía vital.

De esta suerte vemos en el ejemplo fundamental de la biografía cuáles son y cuán delicadas —y aun técnicamente dispares— las tareas que se proponen al historiador: por una parte, el problema íntegramente científico de la determinación de los hechos; por otra parte, el problema predominantemente artístico de la interpretación viva de los hechos; por otra parte, en fin, el problema filosófico de la definición unitaria de la vida. En una buena biografía habrá ciencia, arte y filosofía: ciencia, para decirnos exactamente —con el menor posible error humano— lo que el personaje hizo; arte, para contarnos cómo eso que hizo se fue fraguando en el laboratorio espiritual de su alma; filosofía, para decirnos, finalmente, en conceptos y en símbolos lo que fue o quién fue, en su profunda realidad, el personaje biografiado.

Pero —se dirá— no toda historia es biografía. Hay, además, las biografías de los personajes interesantes, las historias generales de un pueblo, de una nación, de una época o de la Humanidad entera —historia universal—. Hay también la historia del arte, la historia de la lengua, la historia de la filosofía, etc. ¿En qué relación se hallan estas historias con la biografía? O dicho de otro modo: si la biografía es la forma fundamental de la Historia, ¿cómo se realizan en estas otras historias no biográficas las condiciones esenciales de toda historia ejemplarmente expuestas en la historia de una vida personal?

En primer lugar, debemos distinguir dos modalidades de la historiografía no biografía. En la primera modalidad comprenderemos las historias de pueblos, naciones, épocas y la historia universal de la Humanidad. En el segundo grupo comprenderemos las historias de las formas de vida —arte, filosofía, economía, lengua, etc.—. El primer grupo se adapta con perfecta naturalidad a la estructura de la Historia, tal como la hemos visto ejemplarmente realizada en la biografía. Porque es evidente que un pueblo, una nación, una época y la Humanidad misma son, en todo y por todo, “como si fueran personas”. Son propiamente *quasi personas*. Lo personal de la persona no es su cuerpo visible, no es la materia con la cual y por medio de la cual actúa, sino la unidad espiritual de voluntad libre. Las conjunciones colectivas de hombres son también personas en cuanto que actúan unitariamente en una continuidad de volición, de acción y de estilo. La nación es una *quasi-persona*. La historia nacional es la biografía de la nación, es decir, la narración de la vida de esa *quasi-persona*, que es la nación; por ejemplo, de la nación española. En la historia nacional descubrimos exactamente los mismos elementos que hemos encontrado en la biografía: unos hechos sucesivos en el tiempo, una continuidad o trayectoria propia y una unidad esencial y básica, que es el foco de todo lo que históricamente se despliega en siglos de existencia nacional. Consiguientemente, hallamos también los tres mismos problemas: el problema científico de fijar lo

que aconteció, el problema psicológico de interpretarlo en la continuidad de una trayectoria nacional y el problema filosófico de reducir a la unidad de una definición y simbolización esencial todo lo que en el seno del alma nacional ha vivido, vive y seguirá viviendo. Tampoco la historia de un pueblo se diferencia esencialmente de la de una nación: es también la biografía de una unidad viviente y libre, cuya voluntad creadora se ofrece simplemente algo más relajada y dispersa. La historia de una época es, a su vez, fácilmente reductible a la historia nacional, de la que sólo constituye un capítulo. Por último, la historia universal de la Humanidad será la única que plantee alguna cuestión más delicada. Nos limitaremos a las breves indicaciones siguientes.

NO HAY FILOSOFÍA DE LA HISTORIA UNIVERSAL

En primer lugar, cabe preguntar si *hay* realmente una historia universal. Algunos pensadores de no escasa cuantía lo niegan, como Spengler. Y frente a los que la afirman no faltan quienes consideran la historia universal —la historia de la Humanidad en conjunto— más bien como un fin, un propósito aun no logrado de la Historia que como algo ya realizado y conseguido. En realidad, deslízase en esta discusión un equívoco fácilmente denunciado. Se toma la palabra historia universal en dos sentidos: como la *narración* de la vida de la Humanidad en la tierra y como esa vida misma. En el primer sentido puede discutirse, en efecto, si hay o no hay historia universal, es decir, si la investigación histórica ha logrado ya, o todavía no, reducir a una unidad superior las múltiples y variadas manifestaciones de la vida humana sobre la tierra. Pero en el segundo sentido no es posible discusión —salvo con aquellos pensadores que, como Spengler, nieguen el supuesto básico de la unidad de la Humanidad—, porque, conocida y narrada o no, existe evidentemente unidad de la Humanidad sobre la tierra: unidad de origen, unidad de destino, unidad incluso de desenvolvimiento, que se manifiesta en la cada día más intensa intercomunicación entre los pueblos y las naciones. Ecuménico es el origen y el término de la Humanidad. En principio, pues, lograda o no, existe la posibilidad de escribir la historia del hombre, y esa historia del hombre será —no puede por menos de serlo— también la biografía de la Humanidad.

Con una diferencia —sin duda esencial— respecto de las demás biografías de naciones, pueblos e individuos. Y es que en la biografía de la Humanidad la tercera parte, la parte que hemos llamado filosófica —la que aspira a compendiar en un concepto o en un símbolo la totalidad de la vida narrada—, plantea un problema que la limitada capacidad del pensamiento humano no puede resolver. Declarémoslo

sin rebozo: la filosofía de la historia universal es imposible. Sólo Dios sabe lo que es el hombre. Sólo en la mente de Dios existen la definición simple y el símbolo supremo de la Humanidad. Nosotros, por nuestra parte, haciendo un esfuerzo superlativo de penetración en la esencia del ente humano, logramos, a lo sumo, llegar a ese abismo de indeterminación que es la libertad, la persona libre, reflejo, semejanza o figura de Dios. Y ante la libertad del hombre hácese patente nuestra radical ignorancia del hombre. El hombre es libre, y porque es libre es por lo que no podemos ni definirlo ni encajarlo en un símbolo. La filosofía de la historia universal es sólo de Dios, no del hombre.

Sólo Dios sabe por qué los hombres se dispersan o se reúnen, por qué se aglutinan en pueblos, en naciones, que viven un tiempo, actúan y luego desaparecen. Sólo sabe por qué determinados núcleos de vida humana empiezan a existir y acaban disolviéndose en la nada del tiempo. Nosotros podemos —podremos acaso si el futuro progreso de la investigación histórica lo consiente— narrar con relativa fidelidad el drama de la dispersión humana, referir los orígenes y las decadencias de las naciones, rastrear en cada pueblo o nación no sólo los hechos de su vida, sino el sentido continuo de su trayectoria vital. Podremos también, en algunos casos, llevar a cabo con éxito relativo el intento filosófico de definir y simbolizar el alma de tal pueblo o de tal nación, como definimos y simbolizamos la personalidad espiritual de tal o cual individuo. Pero reducir a la unidad *del hombre* la variedad histórica de esas almas nacionales, populares, de esos entes colectivos —como el pueblo griego, el pueblo romano, el pueblo chino, el pueblo judío, la nación francesa, la nación alemana, la nación española— que llenan el ámbito del pasado y del presente, es para nuestro pensamiento limitado totalmente imposible. Puede hacerse una filosofía de la historia de España o de la historia romana. No puede constuirse la filosofía de la historia universal. Es posible acaso llegar a reducir a una expresión conceptual y simbólica, encerrar en una como semilla o foco la definición esencial de España, de Francia, de Jerusalén, de Roma. No es posible tener en la mano la esencia del hombre. Podremos saber cuál es el estilo de acción y reacción propios del alma hispánica o del alma japonesa. Mas no podemos compendiar en la unidad de una intuición totalitara el estilo del alma humana. Justamente, porque el alma humana contiene en su libre esencia una infinita posibilidad de estilos —que sólo Dios conoce—. Y de esos infinitos estilos o modos de ser del hombre, Dios ha dispuesto que se realicen algunos, los que concretamente en la Historia hasta ahora vivida por la Humanidad se han realizado y se están realizando y los que —Dios sólo sabe cuáles y cuándo— se realizarán en lo que resta de Historia a la Humanidad sobre la tierra.

La historia universal es propiamente el descubrimiento, la realización existencial de las posibilidades de ser ínsitas en el alma humana. Mas esas posibilidades de ser hombre no están en la esencia del hombre como las propiedades del triángulo están en la definición del triángulo o como los casos particulares de una ley física están en su formulación matemática. Por la sencilla razón de que la esencia del hombre es una tarea para el hombre, una tarea libre de la libre actividad voluntaria. Dios ha querido que el hombre sea autor responsable de su vida justamente para elevarlo así por encima de la naturaleza y hacerle partícipe de la realidad sobrenatural. Son, pues, infinitos los modos o estilos de ser hombre. Sólo Dios los conoce en la infinidad de su pensamiento. Mas esos infinitos modos o estilos de humanidad no pueden realizarse ni todos ni simultáneamente. La realización de un modo humano en la existencia está sometida a la condición de la concreción existencial. Requiere el ser en el tiempo, requiere la Historia; es la realidad histórica misma. Los estilos van, pues, manifestándose en unidades históricas, es decir, existenciales, de lugar y tiempo. Esas unidades son las naciones y los pueblos. Cada pueblo, cada nación, tiene su modalidad, su estilo humano propio. Dios ha conferido a cada nación, a cada pueblo, una misión humana en la tierra: precisamente la de realizar sucesivamente, en formas múltiples de vida, el estilo de que es depositaria. El pensamiento nuestro puede estudiar la historia de una nación, es decir, perseguir las peripecias de una vida nacional que al hilo del tiempo va cumpliendo su misión de realizar cierto estilo o modo de humanidad. Y teniendo a la vista lo que esa nación o pueblo ha hecho ya en el pasado es posible intentar una filosofía de su historia, o sea una definición y simbolización intemporal de ese estilo o modo que Dios le ha encargado realizar en el tiempo. Es posible, finalmente, compendiar lo que sabemos de todos los pueblos que han sido y derivarlos materialmente unos de otros, comparar sus vidas, computar sus logros, hacer un repertorio de estilos nacionales e imprimir, más o menos arbitrariamente, un sentido general a esos esfuerzos seculares de los grupos humanos pretéritos. Pero éste es el límite de nuestras posibilidades. Allende este límite topamos en seguida con el arcano de la Providencia divina. No hay filosofía de la historia universal. La Providencia es para nosotros insondable.

Mas no como lo es lo desconocido, pero acaso cognoscible. Ni tampoco como la fatalidad de una ley inescrutable. No. La Providencia no es para la razón humana ni un problema ni un destino irracional. El gobierno de la Providencia es un gobierno inteligente; sus decretos son decretos llenos de sentido. Dios gobierna como un padre, no como una ley ciega. Es una persona, es decir, una voluntad libre, infinitamente fecunda en propósitos y fines, que nuestro limitado entendi-

miento no puede concebir. Los decretos providenciales son, pues, para nosotros inescrutables, no porque estén por debajo de nuestra razón, sino porque están por encima de ella. La historia de la Humanidad no es el orden inquebrantable de una determinación fatídica eterna, sino el admirable espectáculo de una creación llena de inagotable vida, el producto de un pensamiento y de una voluntad libérrima, la obra de una persona viviente, que atesora en la unidad de su esencia una infinita riqueza de incalculables posibilidades.

Dios hace surgir de la nada los pueblos y los hunde. Dios levanta los Imperios y los pulveriza. Dios prepara los encumbramientos y las decadencias. Cuando Dios quiere, aparecen nuevos pueblos y naciones en la escena del mundo, encargados de realizar sobre la tierra estilos nuevos. Cuando Dios quiere, desaparecen de la faz del planeta pueblos y naciones; o porque ya han cumplido su misión humana, o porque se han revelado incapaces de seguirla cumpliendo —y Dios los vuelve a la nada de donde surgieron—. Cayó el Imperio romano. Sobre sus ruinas suscitó Dios nuevos tipos de humanidad en las naciones modernas. ¿Hasta cuándo seguirán dando sus frutos la modalidad hispánica, la modalidad francesa, la modalidad alemana de ser hombre? Sólo Dios lo sabe. Y no hay filosofía de la Historia que pueda trazar un cuadro, ni siquiera remotamente aproximado, del destino futuro de la Humanidad.

Pero si toda historia es historia de una persona o quasi-persona, ¿qué pensaremos de historias como la del arte o de la filosofía o de la economía, etc., que, evidentemente, no tienen tras de sí un sujeto personal y libre? No tienen, en efecto, tras de sí un sujeto personal, sino muchos sujetos personales. El arte, la filosofía, la economía, etc., son obra de hombres, producto de actividades libres. Son formas de vida y han nacido de mentes humanas. Las cuales, a su vez, viven en el seno de esas unidades superiores quasi-personales, que son las naciones y los pueblos. En rigor, pues, el arte, la filosofía, la economía, pertenecen, como otros muchos ingredientes y producciones, a la historia de un pueblo o de una nación. El arte español hállase comprendido en la historia de España; y su esclarecimiento íntegro y profundo no puede tener lugar sino dentro de la historia de España, como una de las creaciones del espíritu español, como una de las maneras de realizarse el estilo español en la tierra. La historia del arte español es un fragmento de la historia de España. Y la historia universal del arte no es más que una colección de fragmentos de historias nacionales, que, con fines didácticos —comparación de estilos, influencias mutuas de unas naciones sobre otras, de unos artistas sobre otros, etc.—, conviene reunir a veces para tener ante la vista, en cuadro sinóptico, el conjunto de las producciones humanas en esa determinada forma de vida. Hay, sin duda, quienes pretenden dar mayor alcance

a esos fragmentos de historia y considerarlos como verdaderas historias. Pero entonces tienen que acogerse a una metafísica arriesgadísima; y atribuir a los estilos mismos, a las modalidades mismas de la producción una vitalidad genética o dialéctica propia, una ley interna de evolución y cambio, que sólo podría justificarse en una muy problemática filosofía racionalista —hegeliana— de la Historia. En realidad, los productos de la vida humana no tienen historia propia, independiente de la persona viva que los produjo; forman parte de la persona viva que los produjo; son las obras de *un* hombre; y han de estudiarse como tales, en la biografía de este hombre, el cual, a su vez, es miembro de *una* nación y ha de integrarse en la unidad superior quasi-personal, cuya biografía es la historia nacional.

II

IDEAS PARA UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE ESPAÑA

1. EL PROBLEMA: LA HISPANIDAD

EL VÍNCULO NACIONAL

La filosofía de la historia de España habrá de ser, pues —según lo expuesto en la parte general antecedente—, el intento, por lo menos, de definir o de simbolizar esa quasi-persona, cuya biografía constituye la historia de España. He aquí una nación viva. En ella hemos nacido, vivimos y somos. Esta nación viene viviendo, empero, desde hace muchos siglos. Antes que nosotros han formado parte de la unidad española otros muchos hombres, nuestros padres, nuestros abuelos. Dos géneros de vínculos nos unen unos a otros a los españoles: un vínculo entre los españoles vivos, otro vínculo con los españoles muertos. Considerando a España, tenemos, pues, ante la vista dos grupos de españoles: los que ahora existen y actúan, y por eso se llaman actuales; y los que ya no existen y no actúan, pero actuaron en sus respectivas épocas. La sustitución de un grupo por otro no se hace de repente y en acto concreto de traspaso, como el relevo del centinela. Insensiblemente y en continuidad de vida, van las generaciones reemplazándose unas a otras. Asumen las nuevas tareas o comisiones dejadas por las anteriores. Cada español, al nacer, es automáticamente incorporado a la vida nacional; y cuando en su primera juventud adquiere conciencia de su existencia propia, ya está hace mucho tiempo conviviendo con la nación española, ya hace mucho tiempo que es español. Nadie elige ni el momento ni el lugar de su nacimiento, ni la unidad humana, la nación, de la cual al pensar en sí mismo se encuentra ya miembro.

El vínculo que nos une con los españoles actuales es muy distinto del vínculo que nos une con los españoles pretéritos. Con los españoles actuales mantenemos relación de convivencia. Con los españoles pretéritos mantenemos relación de sucesión. No será superfluo apretar un poco el sentido de estas dos relaciones. La relación de convivencia en la comunidad nacional contiene una influencia mutua directa de los que conviven. Entre mis compatriotas actuales y yo existe mutua y directa influencia, es decir, que yo por mis actos puedo hacer que ellos verifiquen ciertos actos, y ellos, por sus actos, pueden hacer que yo verifique ciertos actos; mis actos están directamente influidos por los suyos, y los suyos por los míos. En cambio, la relación de sucesión, que mantenemos los actuales españoles con los españoles pretéritos, no contiene esta influencia directa. Contiene, empero, una influencia unilateral indirecta; que consiste en que los actos de los españoles pasados produjeron o crearon algo —instituciones, ideas, obras, usos, costumbres, creencias, etc.—, cuya existencia persistente influye indirectamente sobre mis actos presentes y sobre los de mis contemporáneos; e influye de tres modos: impidiendo ciertos actos, provocando otros, imprimiendo a todos determinado carácter. Es como dos escultores que siguieran trabajando en el modelado de una estatua empezada por otros dos escultores anteriores. La relación entre los dos escultores actuales sería de convivencia, es decir, de influencia mutua directa; el uno diría al otro: haz esto, haz lo otro, pon más barro aquí, quita barro de allá. En cambio, la relación de los dos escultores actuales con los dos anteriores fallecidos sería de influencia unilateral indirecta, porque la obra empezada por los anteriores, perdurando en la realidad, impondría indirectamente a la conducta de los escultores actuales ciertas limitaciones negativas, ciertas orientaciones positivas y cierto carácter o estilo propio. Cabe, sin embargo, dentro de lo posible, que los dos escultores actuales rechacen por completo la obra de sus antecesores, la rompan en pedazos y emprendan otra enteramente nueva. Esta es, empero, la revolución absoluta, que traería consigo la desaparición total de la nación.

Pero siendo distintos por su carácter el vínculo que une a los españoles actuales entre sí y el vínculo que une a los españoles actuales con los españoles pretéritos, sin embargo, ambos vínculos un punto común y coincidente, y es el de la influencia de unos españoles sobre otros. Esa influencia será, en el primer caso, mutua y directa; será en el segundo caso unilateral e indirecta. Pero existe en todo caso; y circunscribe dentro de la humanidad un grupo humano que se extiende no sólo sobre el espacio presente —el territorio español hoy—, sino en el tiempo pasado, uniendo a todos los españoles que existen con todos los españoles que existieron. Lo que hacen hoy en sus despachos las personas que gobiernan a España influye sobre lo que hacen en

el campo los labradores de Castilla, cuya conducta a su vez influye sobre lo que piensan y mandan los gobernantes en sus despachos. Pero también lo que hizo en su tiempo San Fernando, rey de Castilla; lo que mandaron más tarde Felipe II y Carlos III; lo que escribió Cervantes, lo que pintó Velázquez, lo que edificó Herrera, influye sobre lo que hacemos y pensamos y sentimos los españoles de hoy. Esa influencia sucesiva, que discurre a lo largo del tiempo y llega sin interrupción a la actualidad y toma en la actualidad la forma de mutua colaboración y comprende en el ámbito de su virtualidad a una ingente masa de españoles pretéritos y presentes y prepara a otros españoles futuros; esa influencia inextinguible, esa fuerza de acción y de creación, eso es España, eso es la nación española.

Porque esa influencia, esa fuerza, esa potencialidad de vida —que se transmite desde remotos siglos hasta hoy por los vínculos del idioma, de la sangre, de la sucesiva convivencia entre generaciones, de las leyes, del arte, de la literatura, de la administración, de las costumbres, de los usos, de las preferencias comunes—, forman un caudal de humanidad perfectamente acotado y separado de los otros grupos, tanto en el tiempo como en el espacio. Y no se diga que también los hombres de otras naciones pueden ejercer influencia sobre los hombres de nuestra nación. Porque entre la influencia que sobre alguno de nosotros haya podido ejercer el canciller Bacon y la que ha ejercido el cardenal Cisneros hay un abismo de diferencia. No sólo en cantidad, sino en cualidad. La primera es, necesariamente, accidental, fortuita, ocasional e individual. La segunda es esencial, necesaria, colectiva y substancial con lo que somos hoy todos los españoles, incluso los analfabetos, que ignoren la existencia misma de Cisneros. España, esa presión vital que atraviesa año tras año, siglo tras siglo la continuidad de las generaciones sucesivas, esa llama de vida que se encendió una vez en el remoto pasado, sobre el suelo sagrado de la Península y en la que cada generación de españoles prende su propia alma, esa España constituye una unidad espiritual, perfectamente caracterizada, propia, peculiar, diferente por completo de Francia, de Inglaterra, de Alemania. Esa unidad de espíritu, que también es unidad de vida, constituye una como personalidad humana. Es una quasi-persona histórica. Definirla en lo posible, reduciéndola a conceptos claros; simbolizarla en imágenes de resonancias amplísimas: he aquí la tarea propia de la filosofía de la historia de España.

DEFINICIÓN DINÁMICA DE ESPAÑA

Mas, ¿qué tipo de definición podrá recibir esa España, esa quasi-persona de la nación española? Desde luego, no puede recibir una definición como las definiciones que habitualmente verificamos por con-

ceptos de género o especie y diferencia. Porque la definición que aquí pedimos, la definición que debe darnos la filosofía de la historia de España, no puede ser una definición estática, que sitúe la realidad España en el cuadro de las demás realidades. Si dijéramos, por ejemplo, que España es una nación alojada en tal lugar del planeta, no habríamos contribuido en nada a nuestro intento. Porque la España a que nos referimos y que aspiramos a definir no es el territorio material en que la historia española se ha desarrollado; ni es tampoco la lengua con que los españoles se entienden; ni es tampoco ninguna de las realidades concretas —instituciones, artes, costumbres, ciencias, etc.— que España ha producido. La España que queremos definir y simbolizar no es la que en la Historia se ha hecho, sino la que ha hecho la Historia. No es un cuerpo, no es el cuerpo de España en tal o cual momento de su historia, sino la íntima fuerza que propulsa la Historia, la energía morfogénica que crea todos y cada uno de los contenidos de la vida española actual y pretérita.

La definición de España deberá ser, pues, necesariamente, dinámica y genética. Habrá de contener en la brevedad de su concepto como un disparo hacia la acción y la creación, como el plasma germinal de toda una viviente y cambiante realidad histórica. Habrá de ser una definición en la cual haya un fin, una meta, que represente la aspiración de todos los españoles y de la personalidad colectiva española en el tiempo. Y entonces puede ofrecerse seductora la idea de tomar por definición dinámica de España una empresa, una tarea, cuya realización encienda o haya encendido el entusiasmo de todos y sea o haya sido por ello el lazo de unión y a la vez el guía y norte de la actividad histórica. Mas, ¿dónde encontrar esa empresa, esa tarea? Necesariamente, habríamos de buscarla en el pasado, en la historia del pasado español. Pero en el pasado de España hallamos épocas diferentes. Cada una de esas épocas tiene su propia empresa, su propia tarea. ¿Cuál elegiremos como la propulsora de toda nuestra historia? En el siglo XIII la España de San Fernando se encendió en ardor de reconquista. En el siglo XVI la España de Carlos V se entusiasmó por la idea del imperio mundial. En los siglos IX al XIII halaga a los españoles el particularismo de la vida local. En el siglo XV la ilusión nacional es la unidad. Y acaso haya periodo de la historia de España que se caracterice por no tener empresa ni tarea ninguna. ¿Cómo podremos en la diversidad de fines que en distintas épocas se ha propuesto España encontrar uno que sea el esencial, el único, el que actúe en el fondo de todos los demás? Esto, empero, es precisamente lo que exige la filosofía de la historia de España. Porque lo que se trata de reducir a conceptos y símbolos es justamente la unidad intemporal de la persona, de esa quasi-persona que —por debajo de las vicisitudes históricas cambiantes— es España. Una cualquiera de las

empresas o tareas, que en época determinada fuera lazo de unión y punto de orientación de la historia española, sería válida limitadamente y sólo para el periodo en que alentaba y regía. Ahora bien; si buscamos una definición dinámica, capaz de compendiar toda la realidad española, no parece posible descubrirla mediante un recorrido histórico, que nos ofrezca como en lista, a elegir, las sucesivas aspiraciones que en sucesivas épocas pusieron en movimiento el alma española.

Esta misma dificultad se plantea —exactamente en los mismos términos— dentro de las vidas individuales. ¿Qué ha sido, quién ha sido Napoleón? La respuesta perfecta sería la que definiese genéticamente a Napoleón y nos diera la clave íntima de todos sus propósitos, de todos los fines diversos que en sucesivos periodos de su vida orientaron su alma. No será, pues, posible obtener la esencia de Napoleón si sólo tomamos para designarla una de las empresas que en un determinado periodo de su vida llenó su espíritu. La definición de una vida por medio de una empresa o tarea que la estimula y orienta define perfectamente la esencia de esa vida en uno de sus periodos; pero no en la unidad profunda, anterior a todo despliegue en periodos sucesivos.

SUJETO Y PERSONA

Y es que en las vidas humanas —tanto individuales como colectivas— hay que distinguir entre el sujeto y la persona. El sujeto es la unidad de una vida humana en un momento determinado de su desenvolvimiento temporal. La persona es la unidad totalitaria de esa misma vida fuera y antes de los periodos sucesivos en que se realiza. La esencia de la persona ha de verse en la existencia temporal. Ahora bien; esto implica que la unidad de la persona se descomponga en serie sucesiva de sujetos. Si hacemos un corte latitudinal en la vida de un hombre —o en la vida o historia de una nación— nos encontraremos con una multitud de elementos psíquicos —pensamientos, sentimientos, recuerdos, propósitos, voliciones, etc.— que se concentran todos en la unidad de un yo que piensa, siente, recuerda, quiere, etc. Ese yo, que ahora vive, es lo que llamo sujeto. Dentro de algún tiempo, otro sujeto, otro yo, será el que viva —piense, sienta, recuerde y quiera—. Este segundo yo posterior o segundo sujeto mantiene con el primero una peculiarísima relación de identificación —no digo de identidad—. Es el mismo y no es el mismo. Yo, que soy ahora un viejo catedrático, no soy el mismo que cuando era joven estudiante; y, sin embargo, soy el mismo. Los sucesivos sujetos que yo en mi vida he ido siendo, periodo tras periodo, están entre sí unidos por una perfecta continuidad; son los mismos, pero no son los mismos. O dicho de otro modo: no son idénticos, pero se identifican; es decir, que siendo distintos y diferentes, sin embar-

go el último —el actual— se proclama solidario de todos los anteriores, y, por decirlo así, resultado de los anteriores. Cuando el viejo contempla una fotografía de sus juveniles años o lee una carta de su mocedad, maravillase precisamente a la vez de su unidad y de su diversidad; de ver que siendo el mismo, ya no es, sin embargo, el mismo. Acaso ya no piensa, ni siente, ni quiere absolutamente nada de lo que pensaba, sentía y quería en aquella juventud remota. Y, sin embargo, este sujeto actual, que no tiene acaso ningún contenido psíquico común con aquel sujeto pasado, es la misma persona. Ahora se puede ver claramente la diferencia que debemos establecer entre la persona y el sujeto. La persona es la unidad idéntica, inmutable, de la vida humana. El sujeto es la síntesis temporal, psicológica, en que la vida humana se concreta para cada periodo de su sucesión. La persona es la unidad intemporal de una vida. El sujeto es cada uno de los focos de existencia real en que esa vida se desmenuza.

También España hoy es la misma y no es la misma que hace quinientos años. No es la misma porque otros son sus propósitos, otros sus afanes, otras sus tareas y empresas. Es la misma porque la España de hoy se identifica con la de hace quinientos años, como el viejo de hoy se identifica con el joven de hace treinta años. En la historia de España cada época tiene su unidad temporal, su sujeto. Pero la persona o quasi-persona de España es justamente lo idéntico entre todos esos sujetos sucesivos. El problema esencial de la filosofía de la historia de España consiste en indagar qué o cuál sea la quasi-persona de España. Contestar señalando la empresa concreta de una época determinada sería incongruente con la pregunta; la cual inquiriere no el sujeto, sino la persona. Cuando el historiador de España, a veces, detiene en uno de los periodos principales el curso de su narración y haciendo balance de lo ganado y lo perdido y recuento de los logros y de los fracasos, describe lo que en aquel momento el alma nacional siente y quiere, entonces ese historiador define el sujeto histórico nacional en el periodo particular de que se trata. Al historiador, en efecto, incumbe la descripción de los sujetos históricos que España ha ido siendo sucesivamente en su vida multisecular. En cambio, la definición de la quasi-persona nacional, o sea de la sustancia española, que permanece idéntica a través de todos los cambios en el tiempo de la Historia, incumbe al filósofo. Es propiamente el problema mismo de la filosofía de la Historia. Porque aquí el objeto ya no es la *historia* de España, sino esa *España* eterna cuya es la Historia. La filosofía de la Historia no es histórica, sino intemporal. Por eso es filosofía y no historia. Es el intento —más o menos logrado— de reducir a concepto y símbolo el modo típico de ser hombre, que Dios dio a la nación española el encargo de realizar sobre la tierra.

LA HISPANIDAD

Mas ¿cómo designaremos eso que vamos a intentar definir y simbolizar? La pregunta parece al pronto superflua y casi ininteligible. Pues con evidencia harto espontánea se ofrecen a nuestro espíritu los términos de España, nación española, patria española. ¿Hay, por ventura, otras designaciones mejores? ¿Puede haberlas siquiera? Sin embargo, existe una palabra —lanzada desde hace poco tiempo a la circulación por monseñor Zacarías de Vizcarra— que, a mi parecer, designa con superlativa propiedad eso precisamente que la filosofía de la historia de España aspira a definir. La palabra aludida es hispanidad. Nuestro problema puede exactamente expresarse en los términos siguientes: ¿qué es la hispanidad?

En efecto; la palabra hispanidad puede tomarse en dos sentidos: uno, concreto, y otro, abstracto. Hispanidad, en su sentido concreto, quiere decir el conjunto de los pueblos o naciones que han brotado de la raíz española. En el mundo existen numerosos lugares en los cuales viven pueblos independientes o quasi-independientes que proceden de un común origen español. Hablan español; piensan en español; sienten a la española; son católicos, y no necesitan remontarse mucho en su historia para descubrir el punto en que su propia trayectoria temporal se desgaja del gran tronco hispánico. Estas naciones hispánicas, esparcidas por todo el globo, forman, juntamente con la madre España, una singularísima colectividad. No las ata unas a otras ningún vínculo legal. Ninguna traba pone el más mínimo límite a su absoluta soberanía política. Y, sin embargo, por ser todas ellas hispánicas, siéntense unidas en una interna similitud. Cada una es independiente y propiamente señera. Mas ninguna puede ni quiere negar la fraternidad que las une a todas entre sí y la filialidad que las une a todas con España. Si alguien intentara interpretar esa relación en sentido limitativo de la soberanía absoluta de cada una, protestarían airadamente. Y aun a veces se complacen en subrayar con ahínco el propio y no derivado derecho con que usan de la sensibilidad, del pensamiento y de la lengua española —“tan nuestra, dicen, como vuestra”. Así, los hijos, cuando llegan a la mayoría de edad, suelen reivindicar, con la alegre energía del neófito, los derechos sustantivos que la ley y la naturaleza les otorgan. No hay en el planeta nada que se parezca a esta colectividad de las naciones hispánicas, a este “mundo común” de las naciones hispánicas, a este mundo común de la hispanidad. El Imperio británico es otra cosa muy diferente. Es un Imperio; las naciones que lo integran ni son todas británicas ni son independientes, sino que doblan la cerviz bajo el yugo de Inglaterra, aunque el yugo, acaso, sea suave y su peso leve.

Pues bien; ese vínculo impalpable, invisible, inmaterial, intem-

poral, que reúne de modo tan singular a todas las naciones hispánicas sobre la tierra, ese vínculo puramente espiritual, es la hispanidad en su sentido abstracto. La hispanidad no es la lengua; las naciones hispánicas no son hispánicas porque hablan la lengua española, sino al revés, hablan la lengua española porque son hispánicas. La hispanidad es anterior y más profunda que la lengua, que las costumbres, que las instituciones, que la tradición y que la Historia misma. La hispanidad es aquello por lo cual lo español es español. Es la esencia de lo español. Y porque todos esos países tienen esa esencia en el fondo de su ser es por lo que son hispánicos y juntos constituyen la hispanidad —en su sentido concreto—, o sea el mundo común de las naciones hispánicas. Si, pues, tomamos la palabra hispanidad en su sentido abstracto —o sea lo que hace que lo español sea español—, entonces esa voz designa perfectamente el objeto que la filosofía de la historia de España pretende definir y simbolizar. Ese objeto, en efecto, como ya hemos visto, no es cosa, sino persona o quasi-persona; no es naturaleza, sino idea; no es historia concreta, sino el germen dinámico de toda la historia de España. La quasi-persona, la idea, el germen dinámico de España queda, empero, perfectamente designado con el nombre de hispanidad. Y tanto mejor cuanto que ese nombre lleva en sus entrañas verbales el mismo sentido mundial y ecuménico que caracteriza el aliento de la expansión española por el orbe. La expansión española en Ultramar no fue propiamente una colonización, ni siquiera un esfuerzo de tipo imperialista. Fue ya en su origen mismo un parto: el parto de una madre llena de fecundidad vital. En la historia de España, la salida a América, la conquista y civilización de América, no constituye un accidente más o menos fortuito, más o menos hábilmente explotado, sino un rasgo que necesariamente brota de lo más profundo del alma española. El alma española contiene en los entresijos de su más honda definición el impulso hacia fuera, que la lleva a extraverterse, como Don Quijote, en donde la llaman y en donde no la llaman. En este radical impulso expansivo de la hispanidad tiene su origen ese “mundo común” de las naciones históricas. Porque España no fue a América para traerse América a España, sino para sembrar hispanidad en América. El movimiento de traslado a América —empezando por el descubrimiento, la conquista, la “población”, y terminado por la emigración actual— ha sido siempre popular en España. En cambio, las guerras de la independencia americana fueron en España meramente oficiales. Otros países han sido realmente colonizadores o imperialistas en el estricto sentido de la palabra; han querido traer a sí, someter a su dominio político, incorporar a su economía las comarcas nuevas. España, en cambio, se ha dado a ellas. Los españoles marchaban a América para vivir allá, para fundar allá, para crear allá otras Españas —que, naturalmente, cuando llegaron a la madurez, se despren-

dieron del tronco añoso, como la fruta madura se desprende del árbol nutricio—. Hispanidad es —en una de sus más radicales dimensiones— grandeza generosa, que antes prefiere hacer donación y merced que embolsar provecho y beneficio. Grandeza generosa fue la de España en el siglo xvi enviando a sus hijos al Nuevo Mundo, a hacer cristianos y a fundar naciones, no a establecer factorías de pingüe comercio o bases fortificadas de prudente estrategia. Y de la grandeza generosa —virtud esencial de la hispanidad— ha nacido sobre la tierra esa incomparable colectividad humana que, sin necesidad de estructura alguna concreta, reúne en un espíritu, en su estilo, en un modo peculiar de ser hombre, todo ese mundo común de las naciones hispánicas.

Sea, pues, hispanidad el término que designe el objeto de nuestro tema. La filosofía de la historia de España condénsase entonces en la pregunta siguiente: ¿Qué es la hispanidad? ¿Cómo puede definirse en conceptos y simbolizarse en imágenes ese germen dinámico? ¿Qué tipo de hombre es ése que la hispanidad designa y cuya idea, cuyo estilo, propulsan la actividad creadora de España y de las naciones del mundo común hispánico?

Para llenar este propósito y dar respuesta a estas preguntas, deberemos considerar sucesivamente dos principales cuestiones. La primera consistirá en perseguir el sentido que ofrece la trayectoria temporal de la historia de España. Si, en efecto, examinamos el curso de nuestra historia y, por decirlo así, la figura de su melodía, hallaremos en ella un sentido, algo que la hace en todo momento inteligible; y ese sentido será ya una primera aproximación a la esencia de la hispanidad. Pero este sentido no se puede entender realmente si no se interpreta como la ida de cierto tipo humano —el tipo del hombre hispánico— que constituye la forma y estilo propios de la “quasi-persona”, en cuyo despliegue consiste la historia de España. La segunda cuestión será, pues, la descripción de ese tipo de hombre hispánico, y por decirlo así, la etopeya de la hispanidad; la cual nos hará descender a las más hondas capas de nuestra índole nacional, que son justamente aquellas en que el alma hispánica siente, como fondo más propio y peculiar de su sustancia, la aspiración a la vida eterna en el seno de Dios.

2. TRAYECTORIA HISTÓRICA

La historia de España atraviesa los mil quinientos años de su melodía en cuatro periodos sucesivos y armónicamente compenetrados. Los tres o cuatro primeros siglos son de preparación. Los ingredientes naturales con que, por la voluntad de Dios, va a fraguarse el tipo de hombre hispánico, existen aún dispersos, pero intentan ya acercarse unos a otros, acomodarse y encajarse unos en otros, hasta que llegue

el día en que puedan fundirse en perfecta y simple unidad, al calor de una llama sobrenatural. Cuando se inicia el periodo segundo —que se extiende sobre no menos de siete siglos—, la idea de la hispanidad ya existe. Pero existe como un recién nacido, débil aún, breve y sucinta, incierta de sí misma. Necesitará tiempo, tesón, cultivo, vicisitudes, victorias y derrotas para robustecerse, afirmarse, solidificarse, por decirlo así, y construirse un cuerpo propio y organizado en la nación española. El tercer periodo presencia el estallido victorioso de la idea hispánica, que, revestida de todas sus armas, provista de todos los medios acumulados durante los siete siglos de formación, lanza al mundo su mensaje ecuménico y siembra sobre la tierra la semilla de su espíritu universalista. Dos siglos enteros de historia universal llena España con su nombre y sus hazañas, que presencia atónito el orbe entero. El hombre hispánico planta su tienda allende todos los mares y levanta templos en todas las latitudes del planeta al Señor de cielos y tierra. Bajo la vigilancia o la protección de los tercios españoles, los pueblos vacan a los menesteres de su vida y la Iglesia formula en inalterables cláusulas el orden dogmático de su espíritu y de su estructura. El cuarto periodo se inicia a mediados del siglo XVII. El mundo comienza entonces a prestar oídos a ciertos lemas harto dispares de los que dominaron en los siglos anteriores. España no quiere escuchar unas nuevas voces que más hablan del hombre que de Dios, más de la tierra que del cielo, y aun se atreven a veces a subordinar a Dios al hombre, y el cielo a la tierra. España, que es esencialmente cristiana, nada tiene que hacer en un mundo que tributa a la razón y a la naturaleza el culto debido a la divinidad. Entonces España se aísla, se encierra en sí misma y se esfuerza en lo posible por salvarse del contagio amenazador. La época de nuestra historia que suele llamarse moderna y contemporánea es una muda y trágica protesta española frente a lo que se piensa y se dice y se hace en el resto del mundo. Como todo lo nuestro, esa protesta adquiere a veces proporciones de increíble grandeza, en gesto sublimemente desgarrado y dramático. Porque en los corazones cristianos jamás se extingue la esperanza ni se agota nunca la confianza en Dios. Y la humanidad presente, que visiblemente vuelve a Dios un rostro acongojado y contrito, prepara sin duda a la idea hispánica en el mundo y en la Historia nuevas y fecundas ocasiones de acción y de triunfo.

Mas intentemos precisar con algún detalle la fisonomía de cada uno de estos periodos:

PRIMER PERIODO: PREPARACIÓN

Desde los últimos decenios del Imperio romano hasta la invasión de España por los árabes, los elementos materiales con que se va a forjar el cuerpo de la nación española existen en la Península todavía

dispersos y separados, sin haber llegado a una completa unión y fusión. La lengua latina es ya dominante por completo en España; pero es todavía la lengua latina, la lengua de Roma, una donación de fuera. La cultura latina domina también en España. Mas, como la lengua, también la cultura latina necesitará siglos para ser enteramente asimilada por las gentes que habitan en España. A la completa y rápida asimilación de estos elementos extranjeros oponíanse la índole propia de los pueblos ibéricos y la particularidad geográfica de la Península, tan llena de diversidades, de singularidades, de contrastes. El amor apasionado a la independencia, que caracteriza a las gentes de España, exáltase en formas de localismo extremo —rasgo que más o menos latente perdura en la psicología del pueblo español— y opone resistencia tenaz a la asimilación de la lengua y de la cultura latinas. Desde los primeros tiempos de la romanización de España, el latín que se habla en la Península ofrece características fonéticas y sintácticas muy peculiares. Así, pues, el proceso de fusión y unificación de lo que Roma trae con lo que los indígenas ponen es necesariamente lento y trabajoso; ha de vencer los obstáculos de una profunda diversidad geográfica y climática y de una índole espiritual hoscamente rebelde a toda modificación de la propia conducta y de las convicciones propias. Por otra parte, otros aspectos favorecen o por lo menos protegen el proceso de la fusión de esos elementos dispares; así, la diversidad geográfica y climática de España está compensada en parte por la peninsularidad, que encierra a los ibéricos entre el mar y los Pirineos, y por la exigua extensión de las comarcas, que los impele incoerciblemente a la emigración interior. Todavía hoy el soriano, el montañés y el gallego se derraman sobre Andalucía; y la historia de la Edad Media española sigue el curso de la expansión castellana en el resto de la Península. Y por encima de esas condiciones físicas hay que tomar también en consideración el elemento unificador de cierta índole psicológica, marcada con el peculiarísimo sello que ya en la Roma de Marcial era conocido por netamente hispánico.—La manera de ser española se descató pronto sobre el resto del imperio. En Roma al español se le conocía en seguida. Había, pues, aun mucho antes de que todos los elementos propios y extraños empezaran a hervir en la preparación de la nacionalidad, un cierto fermento homogéneo de vida hispánica, impreciso pero inequívoco, que con el tiempo y con la virtud de otros estímulos concurrentes, hubo de conducir en lenta progresión a los umbrales de la nueva nación.

Pero el empuje decisivo hacia la formación de la nación española lo dieron la monarquía visigótica y, sobre todo, la religión cristiana. La monarquía visigótica separó a España del Imperio romano y la constituyó en independencia política. España no tuvo más remedio que atenerse a sí misma. Y viéndose atendida a sí misma, necesariamente

tuvo que pensar en sí misma e imprimir un ritmo acelerado a la hispanificación de todos los elementos recibidos de Roma y heredados de los primeros pobladores ibéricos. Mas ese proceso de hispanificación —si vale la palabra— encontró el más poderoso fermento plasador en la religión cristiana. El Cristianismo fue propiamente el que llevó a perfeccionamiento el esfuerzo preparativo de la nacionalidad española. El Cristianismo fue como el fuego, que depura o que hace entrar en fusión y crea la nueva sustancia; fue como la levadura por cuya virtud la masa se convierte en pan. Los avances de la religión cristiana durante los últimos tiempos del Imperio romano fueron tan considerables en la Península ibérica, que los visigodos ya se encontraron con una población cristianizada y de fe pura y acendradamente católica. La fe cristiana constituyó desde el principio poderosísimo elemento de fusión entre las diversidades locales y también entre los elementos heterogéneos de los anteriores siglos. La fraternidad de los cristianos contribuyó como palanca fortísima a unir lo disperso y a iniciar una como conciencia común en la Península. La historia de la Iglesia española y de sus concilios primitivos nos proporciona a veces el espectáculo directo de ese lento y continuo esfuerzo por suavizar disparidades, por encajar y ensamblar ideas, instituciones, costumbres y aun el idioma mismo. La religión fue el lubricante que poco a poco redondeó las aristas e imprimió a la máquina de la organización la suavidad y espontaneidad de la vida. La victoria sobre el arrianismo es el remate de la secular eficacia con que la Iglesia española asume la dirección espiritual del pueblo. Desde Recaredo, la monarquía visigótica es nacional en España; y los concilios toledanos son en este tiempo el índice de la conciencia común, que ya empieza a alentar en nuestra Patria.

SEGUNDO PERIODO: FORMACIÓN DE LA NACIONALIDAD

La relación entre dos hechos sucesivos, *A* y *B*, puede siempre interpretarse de dos maneras. O se dice que *A* es la causa de *B*, o se dice que *B* es el fin para el cual aconteció *A*. En el primer caso se explica la existencia de *B* por la de *A*; y la explicación es mecánica. En el segundo caso se explica la existencia de *A*, que es anterior, por la de *B*, que es posterior; *A* entonces no es causa, sino medio para *B*, que es el fin; y la explicación es teleológica. Si consideramos dos hechos sucesivos de la historia española, que son: la invasión de los árabes en 711 y la constitución de la nación española como unidad católica en 1492, podemos aplicar a la relación entre esos dos acontecimientos cualquiera de los dos módulos que acabamos de reseñar. O decir que la invasión de los árabes fue la causa que trajo al cabo de los siglos la unidad nacional católica, o decir que la unidad nacional católica fue

el fin para el cual tuvo lugar la invasión de los árabes en España. En el primer caso tendremos una interpretación histórica de tipo mecanicista, determinista. En el segundo caso tendremos una interpretación histórica de tipo teleológico, providencialista. En el primer caso diremos que: si España es nación esencialmente católica, ello se debe a la invasión árabe, que impuso al país la necesidad de fundir su ser político con su ser religioso. En el segundo caso diremos que: para que la idea de España como nación esencialmente católica se realizase, dispuso Dios que los árabes invadieran victoriosos España y crearan una circunstancia que impuso a los españoles la identificación de su realidad política con su realidad religiosa. La segunda de estas dos interpretaciones, la teleológica o providencialista, es resueltamente la preferible. Y no sólo la preferible, sino en realidad la única aceptable por las razones siguientes:

Si adoptáramos la interpretación mecánica y determinista y considerásemos la unidad católica de España como el efecto de la causa señalada —invasión victoriosa de los árabes en 711—, entonces tendríamos que aceptar la consecuencia de que la unidad católica de España es un accidente en nuestra historia, accidente que aconteció porque aconteció el hecho de la invasión árabe, pero que pudo no acontecer si no hubiera acontecido ese hecho. Ahora bien; ese carácter contingente o accidental, ese carácter de *mero hecho*, que de esta suerte recibiría la unidad católica de España, resulta inconciliable con la línea melódica de la historia española y con la esencia íntima de la hispanidad, tal como se desprende de toda su realización en el mundo. Porque en la nación española y en su historia la religión católica no constituye un accidente, sino el elemento fundamental de su esencia misma. Intentemos representarnos la historia de España— de ese quid espiritual e ideal que llamamos España o la hispanidad— sin incluir como elemento esencial el catolicismo. No podemos. Es sencillamente imposible imaginar una historia de España sin religión católica. Sería la historia de otra nación, de otra quasi-persona colectiva, pero no la historia de ésta, precisamente, que se llama España. En cambio podemos fácilmente imaginar ausentes tales o cuales hechos —por importantes que sean— de nuestra historia, o imaginar acaecidos tales o cuales otros, con tal que permanezca intacta la esencial religiosidad española. Innumerables cosas pudieron acaecer o no acaecer en la historia de España; sólo una hubo necesariamente de producirse: la unidad católica. Todo lo demás puede considerarse como contingente o accidental. El catolicismo, empero, es consustancial con la definición misma, con la idea misma de la hispanidad. Esto lo siente con profunda e inequívoca evidencia todo español. Ya sé que ha habido y quizá haya algunos que pretenden negarlo. Pero será por efímero capricho intelectual o porque intenten y deseen personalmente la descri-

tianización de España, a sabiendas de que lo que de esta descristianización resultase ya no sería propiamente España, sino otra cosa, otro ser, otra nación; o, más probablemente aún, nada.

Mas si el catolicismo y la hispanidad son consustanciales, entonces ya no es posible ligar la unidad católica de España con la invasión árabe por vínculo de causalidad eficiente. Porque la causalidad eficiente liga y une siempre hechos homogéneos. La unidad católica de España no es empero un *hecho* en la historia de España, sino la definición misma, la idea de la hispanidad, la esencia de la historia española. La invasión árabe en España no fue, pues, la causa accidental que produjo el efecto de la unidad católica, sino el establecimiento providencial de una situación efectiva, que vino a crear para muchos siglos las circunstancias efectivas más favorables a la manifestación exterior histórica de la esencial religiosidad española. Durante setecientos ochenta y un años el alma española tuvo que luchar por descubrirse a sí misma, por afirmarse a sí misma, por conocerse a sí misma, en contraposición de quienes eran a la vez extranjeros e infieles. Fueron los siglos de aprendizaje de la hispanidad, los siglos en que la hispanidad sacó a la luz lo que en ella había puesto Dios, y expresó en forma de existencia histórica su pura esencia ideal en la mente divina.

Desde la invasión árabe, el horizonte de la vida española está dominado, en efecto, por la contraposición entre el cristiano y el moro. Este dispositivo de la Providencia conjuga en identidad fundamental el sentimiento religioso con el sentimiento nacional. Lo ajeno es a la vez musulmán y extranjero. Lo propio es, pues, a la vez cristiano y español. La afirmación de lo propio recae simultánea e indivisa sobre la catolicidad y la hispanidad, como la negación de lo ajeno recae igualmente simultánea e indivisa sobre la religión y sobre la nación del intruso. Todavía hoy, en nuestros campos andaluces, se llama moro al niño no bautizado. Ha podido acontecer sin duda que durante los casi ocho siglos de la llamada Reconquista se verifiquen hechos de muy diverso carácter: alianzas de cristianos con moros; guerras de cristianos entre sí; préstamos culturales, científicos e institucionales de uno a otro campo. Ocho siglos de vida dan margen para una grandísima variedad de actitudes ocasionales. Entre los enemigos más radicalmente tales hay treguas, paces y aun alianzas transitorias. Pero, amigo o enemigo, maestro o discípulo, el moro es siempre el otro —aunque conviva y colabore en una misma comarca o ciudad—, y es el otro en los dos sentidos inseparables de la *otra* religión y de la *otra* nacionalidad. Frente a ese otro, el español se afirma, pues, a su vez en la indivisible unidad de su religión y de su nacionalidad propias.

Pero esta contraposición de moros y cristianos ofrece además a la vida española medieval una orientación dinámica y le señala con

perfecta naturalidad la empresa en que preferentemente ha de templar el esfuerzo de su alma. Esa contraposición tiene, en efecto, su origen en una intrusión, en una invasión. La finalidad natural de la vida cristiana y española será, pues, desplazar de la Península al musulmán invasor, y, por consiguiente, establecer en España la unidad nacional y religiosa. Esta empresa define radicalmente la historia española de la Edad Media. Podrá permanecer oculta en algunos periodos y acelerar en otros el ritmo de su afán. Pero siempre, invariablemente, perdura a lo largo de estos siglos como un bajo continuo, sobre el cual la melodía del tiempo teje sus ritmos, lentos a veces y precipitados en otras ocasiones. Y así España, que es cristiana y española en contraposición del moro, tiene que conquistar su propio cuerpo y su propia alma por puro esfuerzo bélico. España no se encuentra, no hereda a sí misma. Necesita ganar su vida a la punta de la espada cristiana. Dios la ha puesto en el trance de amasar su entidad nacional con el licor de su sangre y el calor de su fe.

Otras naciones se han hecho de otros materiales. España está hecha de fe cristiana y de sangre ibérica. Por eso entre la nación española y la religión católica hay una profunda y esencial identidad. El caballero español fue el único que no necesitó salir de su tierra para combatir por su fe. La cruzada en España fue guerra interior. En las otras naciones de Europa, el caballero cristiano tenía que buscar fuera de su propio país las ocasiones de servir a Dios contra el infiel. El caballero español encontraba al infiel dentro de su casa; bastábale ser buen español para ser buen cristiano; o, inversamente, ser buen cristiano para ser buen español.

Aquí tocamos la diferencia esencial que existe entre la religiosidad de la nación española y la de cualquier otro pueblo moderno. En Francia, por ejemplo —que en su fondo sigue siendo cristiana—, la religión no ocupa, no ha ocupado nunca, el puesto central que asume en nuestra patria española. Esto no quiere decir que la nación francesa no haya sido y sea auténticamente cristiana. Quiere decir que en Francia la religión no es consustancial con la nacionalidad. Se puede ser francés, buen francés, y no ser católico. El catolicismo en Francia es un ambiente; en el cual se puede vivir; es un marco, un cauce, dentro del cual puede discurrir la vida; pero no es el nervio, no es el eje necesario de la existencia nacional. El católico francés es francés y además católico. En España, en cambio, la religión católica constituye la razón de ser de una nacionalidad que se ha ido realizando y manifestando en el tiempo, a la vez, como nación y como católica, no por superposición, sino por identidad radical de ambas condiciones. Las empresas católicas han sido siempre en España nacionales (711-1492); las empresas nacionales han sido siempre en España católicas (1500-1700). Pero en la historia de Francia ha podido perfectamente haber

—y ha habido— empresas no católicas y sin embargo nacionales, y empresas nacionales que no eran católicas, sin que ello menoscabe en lo más mínimo el catolicismo auténtico de Francia. Porque en Francia la nación es una cosa y la religión otra. Mientras que en nuestra España la nación y la religión son una y la misma cosa, una y la misma esencia, de tal suerte que dejar de ser católica equivaldría para España a dejar de ser hispánica.

Ello se advierte con plena claridad si se comparan las dos magníficas figuras de San Fernando, rey de Castilla, y San Luis, rey de Francia. San Fernando pudo ser a un mismo tiempo y bajo una misma razón caballero cristiano y rey español. Lo que hizo, hízolo a la vez como caballero cristiano y como rey. En cambio, San Luis de Francia hubo de padecer profundamente, en su íntima esencia, la trágica dualidad entre el rey temporal y el paladín de la fe. Como rey de Francia hubiera debido permanecer en su reino y no arriesgar su persona, su prestigio, sus caudales, sus fuerzas en empresa políticamente tan dudosa como la cruzada de Túnez. Però como caballero cristiano estaba obligado a combatir al infiel. Lo que en San Fernando no sólo era posible, sino evidente y naturalísimo —la fusión espontánea de la realeza nacional con la caballería cristiana—, fue en San Luis problemática, dudosa y finalmente trágica misión. San Fernando vivió una vida armónica, conclusa, cerrada, como una curva geométrica o un acorde musical. En cambio, la vida de San Luis, con sus profundas luchas interiores, atraviesa por hondos contrastes entre el sereno dominio y el acerbo dolor, que dan a su figura un tinte peculiar de melancólica grandeza. He aquí dos símbolos clarísimos de dos muy distintos modos de nacionalidad. En el horizonte de la historia española, la idea nacional nunca aparece desasida y despegada de la idea religiosa. En cambio, en un país como Francia, la idea nacional puede muy bien presentarse independiente, distinta, ajena de la idea religiosa. Para el católico francés ha podido ser problema —a veces trágico— el armonizar el fin nacional con el deber religioso. Al hombre hispánico nunca se le plantea, nunca se le puede plantear, un dilema semejante.

Al cabo de siete siglos de esfuerzos diarios, la nación española logra al fin conciencia plena —y realización completa— de su esencia ideal. El reinado de los Reyes Católicos representa en muchos aspectos el momento cumbre de nuestra historia. España ha cumplido la primera parte de su misión eterna, la de ser la nación católica, la nación de la unidad católica, la nación en donde lo nacional y lo religioso de la unidad católica, la nación en donde lo nacional y lo religioso no se superponen, sino que se compenetran en unidad consustancial. Otro pueblo como éste no ha existido en el horizonte histórico del hombre. En el extremo oriental de Europa ha habido

algunos pueblos que, como España, han visto sus territorios invadidos y saqueados por los infieles. Sin embargo, el mismo hecho ha producido allí muy distintos efectos. Sin duda, algunos rasgos comunes pueden rastrearse en la psicología de todas las naciones "fronterizas" que, como España, han servido durante siglos de baluarte a Europa, montando guardia vigilante en la raya de la cristiandad, para permitir a los otros países centrales vacar a sus menesteres y empresas propias. Pero ninguno de esos países fronterizos ha sabido como España elevar a misión universal y eterna la incumbencia particular y temporal de proteger a Europa de los invasores musulmanes. España sola —porque tal era la esencia de su personalidad nacional— logró dar sentido trascendental a la función, en apariencia transitoria, de defender la cristiandad. Y así, esta defensa de la cristiandad, que durante casi ocho siglos llevó a cabo concienzudamente España, revelóse al fin como una función no temporal y transitoria, sino permanente y, por decirlo así, definitiva, la función misma para la cual Dios dio vida al tipo del hombre hispánico. A fines del siglo xv la conciencia nacional de España se cifra en esta clara y universal empresa: defensa de la fe cristiana.

TERCER PERIODO: EXPANSIÓN DE LA HISPANIDAD

La expansión de la hispanidad por el mundo —desde 1492— presenta dos caracteres que en puridad no pueden separarse ni aun discernirse: el carácter popular y el carácter religioso. La emigración de los españoles a América y a las Indias Orientales no fue empresa mandada ni organizada desde arriba por el Estado, sino un espontáneo impulso del pueblo, que los gobiernos se limitaron a proteger con privilegios, inspecciones y disposiciones de carácter más bien moderador que estimulante. Los hombres de Andalucía, de Castilla, de Extremadura, acuciados por afán andariego, por sed de oro o de fama, por amor de Dios y caridad cristiana, lanzábanse llenos de ilusión hacia los anchos mundos de ultramar a poblar, a conquistar, a sembrar nueva vida hispánica. El poder central no hacía sino conceder el permiso, dar prevenciones y vigilar la obra de conquista. Este carácter esencialmente nacional y popular de la colonización española explica muchas particularidades de la vida americana durante el periodo colonial, durante la lucha por la independencia y aun en la época presente. Porque aquellos conquistadores y pobladores españoles de América mantuvieron desde el principio con el gobierno del Estado en la metrópoli una relación muy distinta de la que con sus respectivos gobiernos mantiene una colonia inglesa, francesa o italiana. Relación de subordinación, sin duda, pero con un especial carácter totalitario que incluía el reconocimiento de vida propia en las nuevas fundaciones ultrama-

rinas. Resístese la pluma —y ello es harto significativo— a aplicar el nombre de colonias a aquellos virreinos, a aquellos gobiernos, a aquellas audiencias. En realidad, no eran colonias. No habían sido fundadas ni por intereses mercantiles ni por razones estratégicas. No habían sido fundadas por ningún interés particular. Eran simplemente brotes nuevos de vida hispánica; eran organismos vivos, organismos completos, cuya actividad no estaba constreñida a una especial finalidad —mercantil o estratégica— útil para la metrópoli, sino que tenían en sí mismos la razón y justificación de su propia existencia. Las colonias son como esclavos o criados, que desempeñan servicios convenientes para la vida de la metrópoli. Pero los establecimientos españoles en América vivieron desde el principio una vida propia; es más, fueron fundados con vida propia; fueron, en realidad, vidas hispánicas que se trasplantaron a suelo americano y allí siguieron viviendo en la plenitud de su totalidad vital.

Pero si el hombre hispánico se trasladó a América no para esta o aquella finalidad parcial, sino para vivir la totalidad de su vida, entonces es claro que hubo de llevarse consigo todo su ser, toda su índole, en la cual hemos visto ya que la religión desempeña una función sustantiva y define la esencia misma de lo español. De aquí, pues, el segundo carácter, el carácter religioso que ostenta la expansión de la hispanidad. Aquellos hombres que se fueron a América no a comerciar ni a vigilar los mares, sino a vivir, simple y absolutamente a vivir, sentían en su vida, como eje de su vida, el cristianismo. Para ellos, ser era ser cristianos; para ellos, vivir era vivir vida cristiana; para ellos, organizar una existencia colectiva era organizar un foco de cristiandad. Los conquistadores y pobladores españoles que iban a América a poblar, iban, pues, a cristianizar el país. Jamás falta el sacerdote, el religioso, el misionero, en los grupos de españoles que desembarcan en las costas americanas. Los descubridores denominan, invariablemente, los parajes con nombres de santos; dondequiera que se establecen, construyen iglesias, levantan monasterios, y el ejército de los exploradores que se lanza sobre la selva o por la inmensa llanura no va seguido ni precedido, sino acompañado siempre por el santo y valeroso misionero, campeón pacífico de Cristo, foco ardiente de luz y de amor para las pobres almas de los indígenas desamparados.

Estos dos caracteres —el nacional y el religioso— que definen la esencia de la expansión española por el mundo no son realmente otra cosa que la manifestación necesaria del alma española, de la hispanidad, cuya sustancia espiritual acaba de madurar durante el reinado de los Reyes Católicos, después de casi ocho siglos de germinación en la Península. La nación española sabe ahora ya que su definición, su sustancia ideal, la misión que Dios le ha conferido en la economía del mundo es nada menos que la defensa de la fe cristiana. Esa misión el hom-

bre español lleva ya cumpliéndola ocho siglos. Durante este largo periodo se ha hecho a sí mismo defendiendo a Cristo, y ha construido su nacionalidad combatido al infiel. Ahora, henchida la Península hasta reventar de vitalidad cristiana, es necesario que el hombre hispánico descubra para su vida otra empresa, otra tarea que dé sentido y orientación a su actividad nacional. ¿Qué empresa será capaz de encender las almas de los españoles? Necesariamente ha de ser una que mantenga la perdurable continuidad de la vida nacional, que no rompa el hilo del pasado, que afirme su perfecta homogeneidad y congruencia con la índole secular del hombre español. Ya no puede seguir siendo la recuperación del solar patrio y de la religión cristiana sobre los infieles, porque esta misión ya ha sido rematada con la conquista de Granada y con el establecimiento definitivo de la unidad religiosa. ¿Qué van a hacer, pues, los españoles ahora?

El empujón mecánico del pasado los lanza fuera de la Península. La política de España se hace mundial. Y no será inútil subrayar aquí este detalle: que la primera —y quizá la única— política mundial que aparece en la historia humana es la política española del siglo xvi. Y no por casualidad ni por virtudes particulares de los españoles que rigieron los destinos de la hispanidad en ese siglo, sino porque la esencia misma del alma hispánica destinaba providencialmente a España a ser la primera en practicar esa política. Desde 711, en España el interés nacional va consustancialmente unido con el interés religioso. El hombre español sabe íntimamente que no puede —sin negarse a sí mismo— separar esos dos intereses. Ahora, empero, en 1500, llega un momento en que la coyuntura histórica obliga a España a salir de sí misma, es decir, a actuar internacionalmente. ¿Qué sucederá? Sucederá que el hombre español llevará a su política internacional ese mismo sentido religioso, que es consustancial con su índole propia. Ahora bien; una política internacional de sentido católico se convierte automáticamente en política mundial, porque catolicismo significa universalidad, y la religión católica no es de este o de aquel país, sino de todos los hombres en el mundo. La política internacional que había en Europa —es decir, también en España— antes de 1500 era, sin duda, internacional, pero no mundial; ninguna nación europea miraba por encima de sus intereses propios hacia fines y propósitos mundiales. Todas discutían y dirimían por las armas o por trueques pacíficos sus intereses relativos, es decir, internacionales. Ninguna fue capaz de concebir un orden universal del mundo entero y llevarlo a realización. La primera que ascendió a ese nuevo y superior plano fue España, y la razón de esta prioridad es que España, cuando ya no tuvo que enfrentarse dentro de la Península con el “otro” —el musulmán—, levantó la cabeza y miró hacia fuera, con una mirada nueva en la Historia, con una mirada limpia de todo prejuicio egoísta, con una mirada cató-

lica, es decir, mundial. Durante dos siglos la política española se mantiene esencialmente en esa línea de la catolicidad, porque para ella cristiandad es sinónimo de humanidad y católica significa tanto como mundial. Pero cuando, hacia 1700, se inicie en Europa la secularización de la vida y ya la cristiandad no se identifique con la Humanidad, ni católico sea equivalente a mundial, entonces España empezará a sentirse ajena a esa humanidad acristiana y a ese mundo acatólico y se recogerá sobre sí misma en un aislamiento y reclusión del que sólo ahora comienza a salir.

La idea del Imperio español es la idea del Imperio católico mundial. Su ideal extremo sería el establecimiento de la unidad católica en el mundo entero. Para acceder, empero, a ese ideal hace falta practicar una política que combata y extirpe la herejía, que reduzca a obligada colaboración católica a las naciones favorecedoras de la herejía, que fomenta el establecimiento en el mundo entero de focos de vida cristiana católica y que distribuya por todo el orbe un ejército pacífico de misioneros capaces de sembrar en todos los pueblos no civilizados aún la semilla santa de la fe cristiana. Considerad, empero, estos cuatro principios de la política imperial católica y veréis cuán rigurosamente han sido aplicados y, en lo posible, realizados por los dos grandes siglos españoles de la Historia, el xvi y el xvii. Durante este periodo de su expansión universal España ha combatido y extirpado la herejía en todos los lugares del planeta adonde llegaba el ámbito de su poder; ha protegido a la Iglesia, ocupada en debelar el error; ha instado, sostenido, fomentado la celebración de la magna asamblea de la Iglesia universal en Trento; ha mandado a ella sus mejores teólogos, que eran entonces los mejores del mundo; ha engendrado en lo más profundo de su espíritu la idea y el germen de la compañía religiosa más apta para subvenir a las necesidades nuevas de la nueva política católica mundial; ha combatido en Europa a las naciones favorecedoras de la herejía, posponiendo a veces notoriamente sus intereses materiales al sagrado interés de la cristiandad católica; ha luchado contra el infiel fuera de los límites peninsulares; ha sembrado en el Nuevo Mundo innumerables focos de vida cristiana católica; ha derramado por el orbe el manso ejército de sus religiosos y misioneros, que han llevado la palabra de Dios a los más remotos pueblos y comarcas de la Tierra.

Puede decirse que el tema de la historia española en los dos siglos xvi y xvii es la catolización del mundo. Conquistada la Península para la fe, quedaba por conquistar el mundo para Cristo. Aprestóse a ello el hombre hispánico con la misma tranquila grandeza con que, en grupos de solos unos pocos centenares, se entraba impávido por vastos e inauditos imperios. Durante los siglos de su histórica grandeza, España fue el paladín de la religión cristiana. Por eso precisa-

mente fue grande, porque acertó a proponerse entonces la empresa o tarea concreta que mejor y más puramente expresaba en el acontecer histórico la índole ideal de su íntimo ser, de su auténtica personalidad nacional.

CUARTO PERIODO: AISLAMIENTO DE ESPAÑA

Pero esa España que desde 1500 venía imponiendo a Europa su política universalista cristiana, su estilo propio de vida, su concepción católica de la existencia, su literatura, su arte, su modo de vestir y de comportarse; esa España, bruscamente, casi súbitamente, cesa, hacia 1700, de actuar en el escenario del mundo, se recluye dentro de sí misma, en un largo periodo de aislamiento, del que apenas ahora comienza a salir. He aquí un fenómeno histórico hartamente extraño y casi incomprensible. ¿Qué ha sucedido? ¿Por qué se aparta España tan bruscamente hacia 1700 del escenario político mundial que precisamente ella misma había inaugurado? Se han intentado muchas y distintas explicaciones históricas del hecho. Se ha hablado de decadencia. Se han computado comparativamente las fuerzas en presencia hacia 1700, para concluir a un desequilibrio favorable a España. Se han señalada errores notorios en la política practicada por los últimos reyes de la casa de Austria. Pero todas estas explicaciones necesitarían a su vez explicación. La razón de un cambio tan profundo de actitud como el que España verifica a fines del siglo xvii no puede hallarse ni en una ni en muchas de esas pequeñas causas contingentes que componen la menuda historia cotidiana. Este aislamiento de España hacia 1700 no es uno de tantos "hechos" que pueda derivarse mecánicamente de otros hechos anteriores. Hay aquí algo más y más hondo. Porque lo que sorprende y desconcierta en esta mutación no es solamente el abandono de la política mundial, sino la adopción paralela, dentro del país, de una política que podríamos llamar muy bien defensiva. Es evidente que España, en ese momento, no sólo se aparta del resto del mundo, sino que se encierra en sí misma. No es que haya sido desplazada de sus posiciones por fuerzas superiores, es que ella misma, por propia voluntad, se ha desentendido y se ha recluido en su casa solariega como hidalgo viejo, desengañado del mundo y propiamente desesperanzado de la vida. Hay, pues, aquí, en este aislamiento de España, la auténtica manifestación de una decidida voluntad, una resolución profunda, tomada por el alma nacional, por esa quasi-persona colectiva, cuya es la Historia —la Historia cotidiana superficial, sembrada de "hechos" contingentes, en los cuales, unidos por el hilo quebradizo de la causalidad mecánica, cree el historiador acaso poder hallar la ley del acontecer humano.

Mas ¿por qué la persona colectiva española decide en 1700 apar-

tarse del mundo y encerrarse en sí misma? No puede haber otra razón sino que la relación con el mundo le fuera insoportable y además peligrosa para su propio ser y sustancia. Y en efecto, consideremos lo que empieza a acontecer en la ideología profunda de Europa a partir del siglo xvii. Iníciase por entonces un proceso de pensamiento cuyo término habrá de ser propiamente esa dolencia espiritual colectiva que podríamos llamar la enfermedad de Europa. Los nombres que esta enfermedad ha recibido son muy variados: secularización de la vida, laicismo, naturalismo, positivismo. El Santo Padre la ha llamado últimamente “progresiva descristianización individual y social”. Bajo otras denominaciones, de apariencia más inocente, escúbrese también a veces esa misma dolencia; tales, por ejemplo, las de humanismo y liberalismo. ¿Y en qué consiste esa enfermedad de Europa? Comienza, en el terreno de la filosofía pura, con el afán —por lo demás plausible— de “entender” la realidad, de hacer “inteligibles” las cosas. Pero una vez que el pensamiento humano, a fuerza de rigurosos y cautelosos dispositivos mentales, ha logrado “entender” algo de la realidad y hacer “inteligibles” algunas cosas, en seguida se hincha de suficiencia y da el paso —harto equívoco y peligroso— a la afirmación o tesis de que toda la realidad es “inteligible”, es accesible a la razón. De este plano a su vez asciende el racionalismo a otro ya francamente inaceptable: que lo que no es accesible a la razón, no forma parte de la realidad, no tiene existencia, carece de ser. La consecuencia es inmediata; queda negada toda la realidad sobrenatural; y el mundo, el hombre, la vida, reducidos a lo que el entendimiento puede concebir “clara y distintamente”.

La filosofía del racionalismo y del idealismo van poco a poco reduciendo la porción de Dios en el ámbito de la vida humana. La existencia del hombre sobre el planeta se entiende entonces cada vez más como un “hecho” natural, que pide explicación natural. Cada día la mentalidad “moderna” celebra un nuevo triunfo, imaginando que ha logrado reducir a leyes físicas o fisiológicas o psicológicas los ambientes divinos en que vive envuelto el hombre. Todavía Leibnitz dejaba un cierto margen a la “gracia” junto a la “naturaleza”. Pero ya el siglo xix ha pretendido analizar la “gracia” misma y descomponerla en procesos psíquicos de pura subjetividad. La secularización de la vida o —como dice enérgicamente el Santo Padre— la progresiva descristianización individual y social producen en Europa, y consiguientemente en el mundo, una atmósfera nueva, sin duda irrespirable, metífica para el alma del hombre español. Créase en el mundo un ingente equívoco, que ha pesado como losa de plomo sobre la conciencia culta del hombre durante estos dos últimos siglos. La palabras más nobles del idioma aparecen con dos sentidos totalmente opuestos, pero que resbalando dulcemente el uno sobre el otro, pro-

vocan la irónica sonrisa de Mefistófeles. Algunos ejemplos: Dios significa para el cristiano el Creador del mundo, el Padre de las almas y la Provincia de la vida; para el refinado filósofo es, en cambio, un postulado de la razón práctica. Libertad es para unos la libertad de negar, para el cristiano empero es la libertad de creer. Inmortalidad es para el hombre religioso la supervivencia personal del alma; para el pensador racionalista es la perduración del pensamiento humano en la evolución terrestre. Humanidad significa para los españoles cristiandad; para la mentalidad nueva, que el racionalismo difunde, significa en cambio capacidad de comercio. Una concepción naturalista del hombre se sustituye a la concepción religiosa: no hay nada en el hombre que no sea pura naturaleza; y la religión misma se interpreta como uno de tantos fenómenos naturales —fenómeno psíquico o fenómeno sociológico.

Pero esta secularización de la vida, esta eliminación de lo sobrenatural, se revela en el fondo imposible; porque es radicalmente falsa y anormal. Constituye una verdadera enfermedad. Ved tan sólo algunas de sus principales consecuencias. Primeramente siembra la lucha entre los hombres; porque orienta toda la actividad humana hacia los bienes materiales, que son justamente los más bajos en una correcta clasificación de los valores. Los valores materiales se consumen en la división y reparto prolongados. No pueden, pues, distribuirse más allá de cierto límite. La posesión de ellos por unos hombres implica la privación de ellos para otros hombres; y, por consiguiente, la lucha de los que los tienen con los que los quieren. Sólo la caridad puede remediar esta radical oposición. Pero la caridad es ya una virtud sobrenatural, es decir, orientada justamente hacia esos bienes superiores que la enfermedad de Europa no quiere o no puede percibir y estimar. Por eso desde 1700 la política europea es política “realista”, que muy naturalmente conduce a la guerra constante entre las naciones, y, por si esto fuera poco, a la lucha intestina “de clases” dentro de cada nación. La idea de la humanidad católica o de la cristiandad ecuménica, que imprimió a la política española durante los siglos XVI y XVII el carácter de política mundial, no tiene cabida dentro de esta concepción naturalista de la existencia humana. España no podía seguir practicándola; y como no tenía —no quería tener— otra en sustitución de ella, prefirió retirarse del escenario del mundo. Desde entonces, empero, no ha vuelto a haber verdadera política mundial sobre la Tierra. Europa retornó a su antigua política internacional— que es la que aún sigue practicando—, a esa política estrecha, de puros intereses materiales, en que las naciones se disputan —o en caso de tregua se reparte— los trozos del planeta, como los perros los huesos del guisado. Una política de apropiación o de reparto no puede ser nunca mundial; será siempre meramente internacional, es decir, política de relaciones

privadas entre las naciones, que se disputan o que se reparten la tierra. Para que una política sea verdaderamente mundial, es preciso —como aconteció en España durante los siglos xvi y xvii— que vaya dirigida por una idea universal del hombre; y esta idea universal del hombre no puede ser otra que la idea cristiana del hombre. Cualquier concepción naturalista del hombre condena irremediabilmente la humanidad a la discusión y a la lucha. ¿Dónde, en efecto, si no es en la realidad sobrenatural, puede hallarse el punto de síntesis que reúna en todo unitario a la humanidad entera?

La secularización de la vida tuvo, empero, una segunda consecuencia, no menos contraria que la anterior a la índole profunda del alma española. La secularización de la vida iguala a todos los hombres, reduciéndolos al rasero de la realidad natural. Para el naturalismo carecen de sentido el mérito y el demérito, el pecado y la virtud, la obligación y la pretensión; porque todos estos conceptos designan en realidad simples complejos de fenómenos psíquicos naturales. Y, efectivamente, el resultado más claro de toda la evolución del racionalismo moderno ha sido la caída de la lógica, de la ética y de la metafísica —de toda la filosofía, en suma— en la sima del subjetivismo. De esa sima comienza a salir penosamente el pensamiento filósofo actual. Pero tardarán mucho en sanar las llagas que en el alma “moderna” ha producido ese subjetivismo del pensamiento y de la vida. El hombre “moderno” se ha acostumbrado harto a considerarse como “la medida de todas las cosas” —en el sentido más concreto e individual. Son incalculables los daños que ha producido esa famosa “cultura popular” —pregón absurdo de una democracia pedantesca y elemental. Y acaso el más grave de todos esos daños haya sido el haber desterrado de las almas la paz cristiana. El hombre llamado “moderno” sufre horriblemente, en su íntimo ser, de un radical descontento, que casi siempre se convierte en resentimiento, rencor, envidia o amargura. ¿Cómo no iba a sentirse el alma española ajena a esta enfermiza perversión? ¿Cómo no iba a preparar, frente al temible contagio, la defensa más eficaz de su íntima paz, de esa paz cristiana del alma, que asume con alegre humildad las condiciones duras de la vida terrestre en la firme y venturosa confianza de la eterna vida celestial? La igualdad de todos los hombres es para el cristiano una realidad sobrenatural. El moderno paganismo, haciendo de ella también una realidad natural, ha precipitado las almas en la desesperación y el desconsuelo.

Así, pues, hacia 1700, mientras en Europa cunde la descristianización, España se aparta del tráfico mundial y se encierra en sí misma. Desde esa fecha hasta hoy puede decirse que no hace España más política internacional que la estrictamente necesaria para subsistir y conservarse. La empresa mundial española —la cristiandad ecuménica— no tenía ya ambiente en el mundo. Y España no podía sustituirla por

otra. No por falta de imaginación, sino porque cualesquiera otras tareas que en consonancia con las ideas de los tiempos nuevos hubiera podido España excogitar y proponerse, habrían sido imposibles para ella; habrían sido traiciones a su propia y profunda esencia. Existe, en efecto, el imposible histórico —como existe el imposible físico o metafísico—. Para una persona o quasi-persona histórica, es imposible histórico todo propósito cuya definición o cuyo contenido ideal esté en contradicción con la esencia profunda, con el “estilo” de su personalidad nacional o individual. Recuerde el lector la distinción que anteriormente hemos explicado entre persona y sujeto. El imposible histórico es justamente la contradicción entre el sujeto y la persona. Cuando una nación —o el gobierno de una nación— concibe fines y objetivos que son incompatibles con la definición profunda de la persona colectiva nacional, entonces se propone un imposible histórico; o, dicho crudamente, se hace traición al espíritu nacional. Durante los siglos XVIII y XIX muchas veces ha acontecido que los gobernantes españoles, seducidos por ejemplos exóticos, han propuesto a España tareas, empresas, fines, que eran contrarios al estilo e índole nacionales. España, una y otra vez, los ha rechazado. No pongo en tela de juicio la buena fe individual de esos intentos. Pero niego radicalmente su hispanidad. Si esos ideales más o menos “europeizantes”, que de vez en cuando, desde 1700, algunas minorías de refinada cultura propusieron a España, han sido siempre al fin rechazados o desatendidos por nuestro pueblo, es porque en el fondo no eran “españoles”, no estaban de acuerdo con la esencia y estilo de la personalidad nacional y representaban “imposibles” históricos.

Y al que se lamenta de este apartamiento de España, calificándolo acaso de anacronismo, yo le aconsejaría que reflexione más despacio sobre la relatividad del acontecer histórico. Nunca es anacrónica la fidelidad a la propia esencia; porque la persona es la que, en la Historia, llena el tiempo con hechos. Los hechos históricos son, pues, los que deben congruir con la persona; no la persona con los hechos. Cuando la persona viviente verifica actos cuyo sentido es contradictorio con el sentido ideal de su propia definición, entonces esa persona es infiel a sí misma, se anula a sí misma y, en puridad, es anacrónica consigo misma. La actitud de apartamiento, que España adoptó en 1700, frente a una Europa que rápidamente se descristianizaba, fue, pues, una actitud congruente con la índole y estilo de la persona nacional. Lo contrario hubiera sido el suicidio de la hispanidad —el auténtico y verdadero anacronismo—. Por otra parte, ¿qué anacronismo puede haber en negarse a caminar por una dirección equívoca y equivocada, que conducía necesariamente a un callejón sin salida? Negarse a marchar por las sendas que se desvían de la verdad cristiana es justo lo contrario del anacronismo; es permanecer en el eje de los

tiempos; es aguardar tranquilamente en la ancha vía de la Historia a que los imprudentes aventureros regresen —si regresan— de los caminos extraviados por donde fueron a perderse.

Hemos recorrido —con excesiva rapidez— la trayectoria, la melodía, que en el tiempo de su historia ejecuta la persona nacional española. De continuo en ella se percibe una fundamental actitud del alma hispánica, una inequívoca voluntad: la realización y defensa de la unidad católica; primero dentro de la península; luego en el mundo entero. Y cuando no es ya posible proseguir en la propugnación del ideal cristiano ecuménico, España se retira, como Aquiles, a su tienda y hogar, ansiosa de guardar su alma de los contagios con paganidades filosóficas. Tal es, pues, el sentido de la historia de España. La idea religiosa constituye el hilo en que los hechos históricos españoles se ensartan, para dibujar en el tiempo una trayectoria continua e inteligible, la trayectoria de una vida personal que, siendo cada día distinta, es, sin embargo, siempre la misma. En su primer periodo —en el periodo de preparación— fráguese la sustancia de la hispanidad; y se fragua justamente fundiendo los elementos naturales preexistentes —los dados por Roma y los legados por la población indígena— en el crisol purísimo de la fe cristiana. En el segundo periodo, la sustancia de la hispanidad se constituye, se afirma, se consolida y se revela a sí misma durante la lucha multiseccular con el infiel; España, como nación, se reconoce consustancializada con la idea de la unidad católica. Durante el tercer periodo, de esplendorosa expansión universal, España aspira a organizar en el mundo la cristiandad, la humanidad cristiana, y a establecer sobre la tierra el reinado —no de su propia raza española— sino de Cristo Salvador. Por último, en el cuarto periodo, España se retira de la escena política europea; precisamente por el afán de no contaminar la pureza de su espiritualidad religiosa con la apostasía del pensamiento llamado “libre”. España se retira para salvar y mantener incólume su propia esencia y la esencia de su fe. España se retira porque nada tiene que hacer en un mundo que o rechaza toda realidad sobrenatural o vive “como si la hubiera rechazado”. Ahora, para proseguir el programa que nos habíamos trazado, quedanos tan sólo el acometer el ensayo —delicado y sutil— de definir en conceptos y simbolizar en imágenes esa esencia de lo español, ese estilo de hombre hispánico, esa “hispanidad” pura que hemos visto desplegarse en la trayectoria temporal de su historia.

3. IDEA Y SÍMBOLO DE LA HISPANIDAD

La definición y simbolización de la realidad personal es la tarea más difícil que puede proponerse el filósofo. No hay apenas precedentes de ella —digo precedentes metódicos y sistemáticos—, ni doctrina de

su técnica. Los hombres saben ya desde hace tiempo definir y simbolizar otras clases de realidades: como, por ejemplo, la realidad ideal (matemáticas, lógica), la realidad física, la realidad biológica, la realidad psíquica. Con la ayuda de Dios y merced a la revelación, puede también el teólogo definir y simbolizar la realidad sobrenatural, en parte al menos. Pero las realidades históricas, es decir, las personas humanas —individuales o colectivas— no se han intentado todavía definir hasta en la época más reciente. Plutarco y los antiguos historiadores y biógrafos no pasaron de los dos primeros problemas que se plantean a toda biografía: el problema de recoger narrativamente los hechos y el problema de referirlos en continuidad de tiempo a la trayectoria total de la vida. No intentaron —sino en muy escasas ocasiones y más por impulso accidental que por necesidad sistemática— reducir a la unidad de un concepto y de un símbolo el individuo humano, la nación o el pueblo cuya vida describían. Solamente en estos últimos tiempos es cuando el enorme material histórico, acarreado desde hace un siglo, permite —y aun reclama— el esfuerzo metódico por llegar, en la biografía de los individuos y de los pueblos, al último trámite, al esfuerzo sintético de penetrar en la unidad de la sustancia personal. No es simple casualidad esta afición que en nuestros días se advierte por escribir y por leer las biografías de grandes personalidades.

Se trata, pues, de un intento relativamente nuevo. Su dificultad se advierte claramente considerando que el objeto de la búsqueda definición es una persona, es decir, un ente individual, único, que no puede encajar en previos marcos de especies o de géneros; y que además es ente vivo y libre, o sea capaz de producir acciones y omisiones libremente, creando, por decirlo así, de un modo imprevisible la sustancia de su propia vida en el tiempo. Nuestro problema, por ejemplo, es definir y simbolizar la hispanidad, lo que hace que algo sea hispánico y que otra cosa en cambio no lo sea, lo que constituye el modo de ser del “hombre hispánico”. Para ello no tenemos asidero en nada previo, en ninguna clasificación general del hombre o de los “tipos” de hombre. Lo único, pues, que podemos hacer es partir de los hechos —historia concreta— realizados por ese tipo humano y de su trayectoria vital en el tiempo histórico; y desde esa exterioridad determinada y natural, intentar la fijación de las relaciones puras entre los elementos de su vida anímica, llegando así a una idea de su espíritu y a un símbolo adecuado de su estilo. Este esfuerzo ha sido hecho por mí mismo en un breve libro —*Idea de la hispanidad*—, en el cual me propuse describir el “modo de ser” —la etopeya— del hombre hispánico y simbolizarlo en la figura del “caballero cristiano”. Permítame el lector que le remita a este librito. En las páginas siguien-

tes procuraré compendiar en algunas fórmulas generales la definición y simbolización de la hispanidad.

CONCEPCIÓN HISPÁNICA DE LA VIDA

Lo primero y lo esencial es el lugar singularísimo que la religiosidad ocupa en el alma española. Nuestro Señor Jesucristo deslindó claramente los territorios respectivos de las dos relaciones fundamentales en que se desenvuelve la persona humana: la relación con Dios y la relación con la nación. Dijo Jesucristo: "dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios". Esta distribución de la actividad humana en dos planos, uno para Dios y otro para la patria, implica, primero: que son efectivamente dos los planos en que puede repartirse la vida, y segundo: que esos dos planos son perfectamente compatibles y armonizables. No puede haber contradicción entre la religión y la patria. No debe haberla. Pero hay dualidad; puede haber dualidad. La patria no es la religión; ni la religión es la patria. Ahora bien; acabamos de ver en nuestro repaso de la trayectoria histórica de España que el sentido de esa historia consiste en la identificación de la religión con la patria o de la patria con la religión. El sentido profundo de la historia de España es la consustancialidad entre la patria y la religión. O sea, que para los españoles no hay diferencia, no hay dualidad entre la patria y la religión. Servir a Dios es servir a España; servir a España es servir a Dios. En esta trayectoria de la historia de España no existe el dualismo entre el César y Dios. Porque España, la nación española, nuestra patria española, es —por esencia— servicio de Dios y de la Cristiandad en el mundo.

Pero esta peculiar relación que la nación española mantiene con la religión cristiana supone necesariamente un fundamento de ella en el alma del "hombre" hispánico, en la esencia de la hispanidad. Necesariamente, en el alma del hombre hispánico ha de ocupar también la religión el puesto central. El "hombre" hispánico, que ha hecho España y América —o, si se prefiere, la hispanidad—, ha de presentar una estructura propia, en la cual la fe religiosa constituya el ingrediente dominante. Podrá decirse, por ejemplo, que, en el "hombre" hispánico, la religiosidad es el nervio o el eje de la vida; o que la religiosidad es el centro de la existencia; o que la religión es el órgano rector en el organismo de la vida. Pero todas estas expresiones son metáforas encomiásticas. Convendría hacer un esfuerzo por darles un sentido más preciso e intuitivo.

Lo que con la palabra "vida" designamos contiene, entre otras muchas cosas, un elemento dinámico de esfuerzo, de acción. Vivir es hacer, esforzarse por, tender hacia. También podríamos decir que vivir es vivir para algo. Ahora bien: ¿qué es ese algo para lo cual se

vive? ¿Qué es eso que la vida hace o a lo que la vida se esfuerza y tiende? Caben dos contestaciones —formales— y nada más que dos. La primera: que el algo para lo cual se vive y a que la vida se esfuerza y tiende sea la vida misma, esté en la vida misma. La segunda: que el algo a que la vida tiende y se esfuerza no sea la vida misma, ni esté en la vida, sino fuera de ella. Estas dos diferentes contestaciones distinguen clara y fundamentalmente dos concepciones de la vida: una para la cual el sentido de la vida es inmanente a la vida misma y otra para la cual el sentido de la vida es trascendente de la vida. Para la concepción inmanente, la vida tiene en sí misma valor. Para la concepción trascendente, la vida no tiene en sí misma valor, sino sólo en cuanto que se esfuerza y tiende a ese fin trascendente “para” el cual es vivida. Habrá, por consiguiente, tantas maneras de vivir la vida como haya “sentidos” que puedan darse a la vida. Pero como esos sentidos de la vida no pueden ser más que inmanentes o trascendentes, cabe reducir a dos las actitudes fundamentales que el hombre puede adoptar para vivir, según que confiera a su vida un sentido inmanente o un sentido trascendente.

El “hombre” hispánico pertenece —sin vacilación posible— al segundo modo, al que confiere a la vida un sentido trascendente. El hombre hispánico no considera que vivir sea vivir para vivir, ni vivir para algo que esté dentro de la vida, sino que pone la vida entera, la propia y aun la ajena, al servicio de algo que no es la vida misma, ni está en la vida. Ese algo que, para el hombre hispánico, constituye el fin y, por lo tanto, también el sentido de la vida, es la salvación del alma, la gloria eterna en Dios. Cuando decíamos que la religiosidad es para el hombre hispánico el centro o el eje o el órgano rector de la vida, aludíamos determinadamente a esta conclusión a que ahora llegamos: que el hombre hispánico rechaza toda concepción inmanente de la vida y coloca el sentido trascendente de ésta, muy concretamente, en la salvación del alma, en la gloria eterna. Otros tipos de hombre existen y han existido en el mundo cuyas concepciones de la vida difieren radicalmente de la que alienta en la sustancia de la hispanidad. Algunos tipos humanos hallan el sentido de la vida en la vida misma o en alguno de sus elementos —en la belleza de la vida, en la fuerza y alegría de la vida, en la salud del cuerpo o del alma o en otros valores vitales, como el ejercicio de la inteligencia, la piedad religiosa, la disciplina de la existencia humana, la prosperidad de un ente colectivo superior—, por ejemplo, la nación, la raza, etcétera. No faltan tampoco tipos humanos —como acaso el hindú— que encuentran el sentido de la vida en algo trascendente a la vida, de modo semejante al hombre hispánico. Pero el hindú coloca ese fin, que da sentido a la vida, en la no-vida, en la absoluta an-nihilación de la vida, en el nirvana, en la pura nada; mientras que el sentido trascendente, que el

hombre hispánico da a la vida, se determina muy concreta, precisa y exactamente en la salvación del alma y la gloria eterna.

VIVIR DESVIVIÉNDOSE

Pero se hace urgente definir con mayor precisión la relación que en el alma hispánica mantiene la vida con la salvación eterna. Nuestras fórmulas parecen, en efecto, a primera vista contener una contradicción. Por una parte, hemos dicho que la religiosidad es centro, eje, nervio de la vida hispánica. Por otra parte, decimos ahora que la concepción hispánica de la vida es trascendente y que el hombre español pone como fin de la vida la salvación eterna. ¿No hay aquí una contradicción?

No la hay. Lejos de haberla, esa aparente contradicción constituye uno de los rasgos esenciales del alma hispánica. Porque lo típico del hombre hispánico es, por decirlo así, su modo singular de vivir, que consiste en “vivir no viviendo”, o, dicho de otro modo, en “vivir desviviéndose”, en vivir la vida como si no fuera vida temporal, sino eternidad. El hombre hispánico no considera la vida eterna o la salvación del alma como el remate, término y fin de la vida terrestre, sino como remate, término y fin de cada uno de los instantes y de los actos de la vida terrestre. La salvación eterna no es para él solamente un objeto de contemplación; ni tampoco solamente una norma de conducta, sino que es, ante todo y sobre todo, lo que da sentido y finalidad concreta a cada uno de los actos en que se descompone la vida terrestre. Para el hombre hispánico, los instantes no se orientan cada uno hacia el siguiente y todos hacia Dios, en la línea de la vida, sino que cada instante, en su singularidad de instante, se orienta ya por sí hacia Dios. De donde resulta que, para el hombre hispánico, el fin de la vida, la gloria eterna, no es el puerto de salvación en que la vida terrestre en su totalidad actual desemboca, sino el punto sobrenatural del cual está colgada la vida, por infinitos hilos que unen cada momento fugaz con la realidad trascendente del fin eterno. El hombre hispánico no piensa que la gloria eterna envuelve su vida como en un ambiente de santa luminosidad, sino más bien se representa la salvación como un foco inmóvil y perenne, que despoja y desnuda la existencia de su continuidad temporal y la deja reducida a una serie de sucesivos disparos del yo escueto hacia el fin eterno. Basta comparar la espiritualidad de San Francisco de Sales con la de San Juan de la Cruz para intuir claramente lo que digo.

Santificarse es, para el alma hispánica, despojarse, desnudarse, reducirse a lo más hondo y escueto del yo; es comprimir la vida y condensarla en un solo instante, que represente como la anticipación o antesala de la gloria. Por eso decíamos antes que el hombre hispánico

no vive viviendo, no se vive, sino que se desvive; o, dicho de otro modo, que vive muriendo. La vida del alma hispánica es un constante morir y resucitar para volver a morir; hasta que la última resurrección sea ya ingreso en la gloria eterna. He oído contar de un ilustre militar español que, en cierta ocasión, hablando a sus amigos y subordinados, puso término a su arenga con las palabras de: ¡Viva la muerte! Creo que en esa exclamación —de apariencia extraordinaria y paradójica— se encierra una profundísima perspectiva sobre la índole del alma hispánica.

Así, pues, en el hombre hispánico la religión no es una dimensión de la vida, sino la aspiración más profunda del alma; tan profunda, que llega a reducir la vida a esa escueta aspiración. Y sobre esta base, la hispanidad se representa —ante sí misma y ante los otros— como una misión, como una vocación divina, que consiste en purificar, en despojar, en desnudar de materialidad y de vida temporal la persona humana, tanto la individual como la nacional o la ecuménica y mundial. La hispanidad es el ascetismo de la persona. Es el afán de cada persona singular por llegar cuanto antes a ser quien es, anticipando lo más posible en esta vida la pura inmaterialidad e intemporalidad de la gloria eterna. Es también el afán de la nación hispánica de ser la que es, superando o desdennando toda oposición de “lo otro” y de “los otros”. Y así la historia de España se descompone en la serie de los esfuerzos por realizar ese proceso de ascetismo nacional. Primero, haciéndose la nación a sí misma por eliminación violenta de “lo otro” o por incorporación de “lo otro” a la propia esencia cristiana. Segundo, convirtiéndose la nación en promotora y paladín de la cristianización del mundo. Tercero, desdennando la nación el trato y comercio con “lo otro”, con lo no-cristiano del descarriado mundo. En cierto modo, el pueblo español se considera a sí mismo —conscientemente en algunas almas, inconscientemente en el resto de ellas— como pueblo no diré elegido, pero sí especialmente llamado por Dios a la vocación religiosa de conquistar la gloria para sí y para los demás hombres.

EL CABALLERO CRISTIANO

Por eso, a mi parecer, el símbolo plástico más adecuado para representar la índole íntima del hombre hispánico es la figura del “caballero cristiano”. El dinamismo ascético —que constituye el fondo más auténtico del alma hispánica— exprésase admirablemente en las virtudes guerreras del caballero, paladín de las causas grandes, defensor del bien, debelador del mal, magnánimo frente a la mezquindad, valeroso, resuelto, sufrido, sobrio, asceta de la vida, porque no vive para su propio sujeto contingente, sino para la esencia de su inmaculada

personalidad caballeresca y para la bienaventuranza de los otros hombres. El ímpetu dinámico, la inextinguible actividad del caballero, se enderezan y aplican, en efecto, a la salvación del alma en sí mismo y en los demás. Cuando San Ignacio de Loyola quiere simbolizar en una figura plástica la personalidad humana, puesta en el trance de escuchar y seguir o de desoír y desatender la voluntad de Dios, no puede imaginar nada mejor que el caballero cristiano recibiendo la consigna del rey temporal. Y llama “perverso caballero” al cristiano capaz de negarse a la empresa a que el rey “eternal”, Dios Nuestro Señor, le invita.

El caballo cristiano resume en su silueta cervantina lo más exquisito, lo más puro de la hispanidad inmortal. Y no es casualidad que sean España y América las comarcas del orbe donde se ha conservado más incontaminado el sentido primitivo —y primordial— de la caballería o, como diríamos mejor hoy, de la caballerosidad. Efectivamente, la orden de la caballería fue una creación de la Iglesia para su defensa, y la de la religión y la de la moral, y del bien y de la virtud, y de la lealtad cristiana sobre la Tierra, defensa que la Iglesia confió a las armas del caballero, quien, por juramento solemne, se obligaba a ese servicio de la religión. Y así es, en efecto, el caballero cristiano español; tal es, en efecto, la caballerosidad del alma hispánica: servicio de la religión, servicio de la eternidad en lo temporal, servicio del espíritu en la materia, reducción de la vida efímera a la vida eterna.

ENSEÑANZAS

La filosofía de la historia de España nos proporciona unas enseñanzas de la más alta importancia en todo tiempo, y muy principalmente en el tiempo presente. No es de nuestra incumbencia extraerlas del pasado histórico y exponerlas aquí ahora. Cada generación de las que se suceden sobre la piel de toro de nuestra vieja y amada Península tiene por esencial cometido el sacar del pasado y del presente de España su idea de lo que debe ser el porvenir inmediato. Y esa idea, nacida en mentes jóvenes y frescas y calentadas por el fuego de corazonces lozanos y ardientes, transfórmase fácilmente en ilusión patriótica, en entusiasmo de obra, en empresa o tarea colectiva. Así va hacia adelante la vida de las naciones por los esfuerzos de cada generación sucesiva. Pero esos esfuerzos, esos afanes que cada nuevo grupo de jóvenes siente al acceder a la vida pública de la nación deben ser propósitos y programas claros, luminosos, capaces de ser entendidos, amados y propugnados por todos. Mas no lo serían si no estuvieran fundados en un exacto conocimiento de lo que nuestra patria ha sido y ha hecho en el pasado y de lo que —fuera de todo tiempo— es y debe ser nuestra patria. El conocimiento de la historia de España y la

meditación filosófica sobre esa historia son, pues, la condición indispensable para que el sentido político de las generaciones actantes represente con perfecta exactitud la realidad profunda del momento en el alma de la patria. No es exagerado decir que el elemento fundamental, esencial, de toda buena y eficaz política consiste en el estudio profundo de la historia patria y de su filosofía. Acaso ese estudio, ese conocimiento de la historia de España no haya sido siempre, en los últimos cien años, todo lo exacto, profundo y difundido que fuera de desear, y quizá algunos de los males que ha padecido nuestra patria española en las últimas décadas puedan atribuirse a la precipitación, a la ceguera y, en definitiva a la ignorancia histórica, que han sido características de otras generaciones anteriores. No caigáis vosotros, jóvenes españoles —a quienes pronto va a incumbir la obligación, penosa y venturosa a un tiempo mismo, de proponer fines a la vida nacional y de propugnar y dirigir su consecución—, no caigáis vosotros en ese error, en ese indisculpable olvido. Estudiad la historia de España, medítadla, empapad vuestras almas de la hispanidad secular que alienta en los gloriosos siglos de nuestro pasado nacional. Sólo así, sólo conviviendo en el presente, por la imaginación, por el pensamiento y por el amor con las obras y las ilusiones de nuestros antepasados; sólo entroncando vuestras vidas de hoy con la vida continua, ininterrumpida, de la España perenne, podréis asumir con serena resolución los deberes que va a imponeros el futuro. Si queréis servir a España —como no podéis menos de quererlo—, empezad por conocerla bien, para amarla mejor y para que vuestro pensamiento del futuro y vuestra acción en el presente no sean ruptura con el pasado histórico, no sean infidelidad a la secular esencia hispánica de nuestra patria, sino continuación y perfeccionamiento de la vocación eterna que Dios ha impuesto al hombre español.

REACCIÓN, INERCIA, REVOLUCIÓN

De tres maneras puede una generación ser infiel y positivamente traidora a su patria y a la misión de su época: por reacción, por inercia y por revolución. La reacción en la Historia es siempre utopía. Contradice el significado mismo de la realidad histórica, que, por ser realidad temporal, se construye sobre el tiempo, que es irreversible. La Historia no vuelve nunca atrás, no retrocede jamás a un nivel que ya haya superado alguna vez. La Historia es siempre acción, nunca reacción. Va siempre adelante y camina hacia modos de existencia inéditos y no experimentados por el hombre. Querer dar media vuelta al carro es: primero, imposible; segundo, peligroso, porque el carro seguirá caminando, aunque tenga que pasar por encima de los cuerpos de quienes hayan pretendido neciamente dar al rumbo un giro completo.

Mas si de la Historia sacamos como primera enseñanza que el retorno al pasado, la reacción absoluta, es imposible, también de ella extraemos el conocimiento de que la inercia absoluta de una generación no es menos incompatible con la esencia de la realidad histórica. Una generación absolutamente reaccionaria —si fuera posible— llevaría a la nación a un desastre inenarrable y la entregaría a la más profunda desorientación histórica que se puede imaginar. Pero una o dos generaciones inertes bastan también, a veces, para corromper de tal manera la sustancia nacional que —salvo un milagro— la ruina espiritual del país viene inexorablemente a sancionar el perezoso olvido de los deberes. La Historia es movimiento hacia una meta, progresión o ascensión. Y si el movimiento, la progresión, la ascensión se detienen, entonces es extremadamente difícil reponer en marcha el vehículo, que será destrozado o conquistado o aniquilado por vecinos más activos y audaces. Los ejemplos trágicos están a la vista de todo el que quiera repasar la Historia. Las llamadas decadencias y desapariciones de pueblos y de imperios no fueron otra cosa que detenciones mortíferas en su marcha progresiva. Grecia se paró y fue absorbida por Roma. Más cerca de nosotros, al lado mismo de nosotros, tenemos el doloroso, el trágico ejemplo de una gran nación que la inercia de unas cuantas generaciones —harto bien avenidas con una vida fácil y cómoda— ha puesto al borde de la ruina histórica. Quiera Dios hacer en ella un milagro de reavivamiento y resurrección, que bien lo merece ese hermoso país, benemérito de la fe cristiana y de la inteligencia humana.

La revolución absoluta no es, empero, menor daño que la pasividad o que la obtusa obcecación reaccionaria. Romper la tradición es poner en peligro la existencia misma de la patria. Porque la personalidad histórica significa, ante todo, continuidad en el tiempo. Así como en el desenvolvimiento de nuestras vidas personales somos en cada instante los mismos y, sin embargo, muy distintos de los que éramos antes, así también en la vida colectiva de la patria nuestra España de una época es la misma y, sin embargo, muy distinta de la que fue en época anterior. Querer que siga siendo la misma, solamente es el error funesto del reaccionario. Querer que sea total y absolutamente distinta, es el error, no menos funesto, del revolucionario. La tradición, el hilo irrompible que junta y ensarta periodos diferentes en la profunda e intemporal unidad de persona histórica es la espina dorsal de todo organismo vivo en el tiempo. Revolución absoluta es desnucamiento. Una España que ya no fuera la misma de los Concilios toledanos, la misma de Alfonso II, la misma de Fernando el Santo, la misma de los Reyes Católicos, la misma de Felipe II, la misma de Carlos III, la misma de Isabel II, la misma de Alfonso XII, ya no sería España; sería otra cosa no hispánica en el viejo solar de España; sería eso que quisieron hacer de España los comunistas extranjeros;

sería una España no hispánica, una España sin esencia de hispanidad; sería el hueco de España, la tumba, la sepultura de España.

FIDELIDAD A LA ESENCIA NACIONAL

El primer deber patriótico de cada generación que adviene a la vida nacional consiste, pues, ante todo, en ser fiel a la esencia de la patria. Y se es fiel a la esencia de la patria cuando a un mismo tiempo se la conserva y se la empuja hacia nuevas formas futuras. La filosofía de la historia de España nos ha enseñado que España, el espíritu hispánico, es una sustancia personal cuya esencia histórica consiste precisamente en conservarse y mantenerse cambiando. A las realidades históricas les es esencial tanto el cambio como la permanencia. Son esencias simultáneamente idénticas y variables. Esta condición ambigua de la realidad histórica —de la persona— es la que nos constriñe a extraer de la Historia una filosofía; es decir, la que nos obliga a determinar, por una parte, la vocación perenne de España, y por otra parte, su vocación temporal. A vosotros los jóvenes, es decir, a cada una de las generaciones ascendentes, toca resolver el problema de la vocación temporal. Pero para ello habéis de conocer muy bien cuál sea la vocación perenne de la patria, con objeto de que la vocación temporal, la empresa concreta que propongáis a la nación no esté en contradicción con la vocación perenne, no sea infiel a la esencia eterna de la hispanidad. De lo contrario, romperíais la tradición histórica, quebrantaríais la unidad con el pasado y hundiríais a la nación en tareas extrañas a su propia sustancia, extranjeras, utópicas, suicidas.

La definición y simbolización de la hispanidad nos da, por una parte, la idea clara de la vocación perenne, y por otra parte, la intuición inequívoca del estilo que caracteriza a la hispanidad. Ninguna empresa concreta en ninguna época determinada podrá, pues —si quiere ser fiel a la hispanidad eterna—, contradecir ni la idea de la vocación perenne ni el estilo del símbolo hispánico. Esta sencilla averiguación nos permite, empero, definir con singular claridad y evidencia lo que podría llamarse el “imposible histórico”. Digamos, pues, que imposible histórico es toda empresa, toda tarea o afán colectivo que se halle en contradicción con la vocación perenne de España y con el estilo de su símbolo nacional. Una generación que propusiera al país un imposible histórico encerraríase en este férreo dilema: o hundiría a la nación en la negación de sí misma o se hundiría ella en el fracaso completo de su propósito. Esto justamente es lo que hemos presenciado, con los ojos arrasados en lágrimas de sangre, en el escenario político de nuestro país. Algunos hombres de la generación precedente quisieron arrastrar a España a empresas y modos de vida que eran “im-

posibles históricos" porque se hallaban en contraposición manifiesta con la vocación permanente de España y con el estilo del símbolo hispánico. Sucedió, pues, que la nación entera repelió la agresión de esos hombres a su más íntima índole, y enérgicamente restableció el orden espiritual. La enseñanza es patente. Posible en Historia será siempre aquella política que proponga al país una empresa o tarea o faena congruente y armónica con la esencia de su vocación histórica permanente y con el estilo del símbolo en que se transfigura su sustancia nacional. Imposible, en cambio, será precisa y exactamente toda empresa contraria a la esencia de la nacionalidad y al estilo de su símbolo representativo.

Ahora bien; la filosofía de la historia de España logra definir la vocación perenne de la hispanidad y simbolizar el tipo de hombre hispánico. Hemos visto que esa vocación perenne de la hispanidad es el servicio y defensa de la religión, y que el símbolo evocador de la personalidad hispánica concreta sus formas en el perfil del caballero cristiano. ¿Qué conclusiones podemos sacar de esa vocación religiosa y de ese símbolo caballeresco para el porvenir de la hispanidad?

ALGUNOS ERRORES PRÉTERITOS

Una primera conclusión, muy consoladora y confortante. Que estando vinculada sustancialmente la hispanidad con la religión, su suerte queda, por decirlo así, adscrita a la suerte que en la tierra haya de correr la religión. Mas el porvenir del catolicismo en el mundo no ofrece dudas. No ofrece dudas, primero y principalmente, por razones dogmáticas. Los embates contra la religión católica y la Iglesia podrán ser en estos o aquellos lugares todo lo violentos y furiosos que se quiera. Pero no prevalecerán. No pueden prevalecer. "Las puertas del infierno no han de prevalecer contra mi Iglesia", ha dicho Nuestro Señor Jesucristo. Además, el panorama ideológico del mundo actual manifiesta inequívocamente el comienzo de un periodo de extraordinaria progresión y encumbramiento para la Iglesia católica. El que no lo vea es ciego para las cosas del espíritu. La curva de la "descristianización" ha llegado ya a su punto más alto e indica ahora el descenso, el cual significa ascenso y rápido aumento de la correspondiente recristianización progresiva. A este incoercible progreso del catolicismo en el orbe no pueden oponerse ni las sectas cristianas disidentes, que cada día se hunden más en la desunión e incoherencia, ni el espíritu anti-religioso, que ha de carecer en lo sucesivo de pasto intelectual, porque quien se lo daba —la filosofía llamada moderna— se encuentra a su vez en proceso de franca renovación y restauración del espíritu realista metafísico, o sea, en definitiva, del espíritu religioso.

Los grupos de españoles que, desde hace más de cien años, venían

“desesperando” del porvenir nacional eran en el fondo de sus conciencias hombres de poca —o ninguna— fe cristiana. Y si sentían temores por el porvenir de España, era porque, asociando la nación española a la religión cristiana, experimentaban la aprensión, más o menos consciente, de que el catolicismo fuese ya algo definitivamente pretérito, una especie de anacronismo histórico en el mundo, una forma de pensamiento y de vida llamada a desaparecer pronto. En un punto tenían razón estos españoles de poca o ninguna fe: en asociar íntimamente el sentimiento religioso católico con la esencia de la hispanidad. Pero en todo lo demás erraban profundamente. Sus esfuerzos por descristianizar a España presentábanse como fundados en el patriotismo; pretendían desconectar a España de la religión porque creían que el vínculo religioso era fatal para nuestra patria, a la que arrastraba en dirección contraria al rumbo de la historia moderna. Estos españoles de poca o ninguna fe no se daban cuenta de las dos tremendas equivocaciones en que incurrían. La primera, creer que el vínculo de España con la religión cristiana puede romperse, así como así, de una plumada o con unas reformas más o menos “liberales” de la vida nacional. No. Ese vínculo que une el catolicismo con España es algo esencial y consustancial con la persona misma de la nación. No es posible quebrantarlo sin quebrantar en igual medida la sustancia hispánica de España. Si fuera posible que España, alguna vez, dejase de ser católica, España habría dejado de ser España, y sobre el viejo solar de la Península vivirían otros hombres que ya no podrían, sin abuso, ser llamados españoles. No, no es fácil descristianizar a España. La historia política y religiosa de todo el siglo XIX y lo que va del XX lo demuestra con harta evidencia. Y por ventura —gracias sean dados a Dios—, la vieja raigambre del catolicismo español está en los momentos actuales dando al aire en sus robustas ramas flores y frutos nuevos de espléndido porvenir.

La segunda equivocación, también tremenda, en que incurrieron aquellos españoles de poca o ninguna fe fue creer que Europa —y tras Europa el mundo— se había definitivamente descristianizado, y que los días de la religión católica sobre el planeta estaban ya contados. Esta falsa convicción era la que les impulsaba a procurar que España se “europeizara”, lo cual, en su terminología, venía a significar que España se descristianizara. Pero España no necesitaba, no necesitó nunca europeizarse, porque España era Europa misma, era la comarca —después de Italia— más antigua de Europa. Ni tampoco la Europa descristianizada podía —sin abuso— tomarse como símbolo y cifra de toda Europa. La verdadera Europa es la Europa cristiana. La otra, la del alegre libre pensamiento o la del ceñudo paganismo, es una efímera degeneración. De ella sí que puede decirse, con razón,

que “tiene los días contados”. Porque, en verdad, que la ola de puro espíritu religioso, cuyo nivel va por momentos ascendiendo en el mundo, ha de sepultar muy pronto en el olvido los episodios filosóficos y sociales de la descristianización de estos últimos siglos. La Iglesia espera. Tiene ante sí la eternidad. Y su esperanza ya no ha de tardar mucho en verse superabundantemente satisfecha.

ESPERANZA DE LA HISPANIDAD

España también espera. Y puede esperar con firme confianza en el porvenir. Se ha jugado su vida histórica a la buena carta. Se ha vinculado inquebrantablemente con Cristo. Y Cristo siempre es, a la postre, el que triunfa, gane quien gane. Y para triunfar con Cristo, España no necesita más que desenvolverse tranquilamente desde los senos de su más auténtica personalidad. Sin prisas ni demoras, pero con el tesón del cristiano verdadero, que lleva en su alma la fecunda paz del justo. Medio mundo es ya nuestro hermano de raza, de sangre y de creencia. Mantengámonos estrechamente unidos, por una parte, con la Iglesia de Cristo, y por otra parte, con ese “mundo común” de las naciones hispánicas, retoño de nuestra savia secular. A la Iglesia de Cristo nos une la definición misma de nuestra esencia, que desde hace mil quinientos años se afirma como servicio de Cristo y de su Iglesia. Con nuestros hermanos en América nos une la sangre, el idioma y, sobre todo, la religión. No olvidemos que si esos hermanos de Ultramar tienen allá en su lejano continente problemas distintos de los nuestros, formas políticas distintas de las nuestras y para nosotros siempre respetables, tienen, empero, algo que, por encima de todo lo diferente, nos aprieta en vínculo estrechísimo: la hispanidad, la esencia personal del caballero cristiano, la sustancia colectiva de una misma fe en el destino eterno y trascendente de las criaturas. La unidad religiosa es el lazo más sólido que podemos apretar entre los dispersos miembros de la hispanidad. Cultivémoslo con amor y con celoso empeño. Si algún día lograsen todas las jóvenes generaciones hispánicas de acá y de allá asirse unas a otras por las manos, para iniciar juntas la ascensión de la cristiandad ecuménica a los cielos bajo la custodia de la Iglesia orante y militante, ese día habríase inaugurado un nuevo periodo de gloria y esplendor en la historia temporal del caballero cristiano.

Discurso pronunciado en la *Universidad de Madrid*,
en la apertura del curso académico 1942-1943.

ÍNDICE

	<i>Pág.</i>
INTRODUCCIÓN	VII
Goethe y Espinosa	3
El “curso” de Ortega y Gasset	15
Evolución filosófica de Ortega y Gasset	35
Análisis de la cultura europea	41
Ensayos sobre el progreso	56
Ensayo sobre la vida privada	121
Una lección de psicología	153
Una lección de metafísica	169
El cultivo de las Humanidades	178
La razón y la fe en Santo Tomás de Aquino	192
El Clasicismo de Santo Tomás	205
La crisis intelectual de nuestro tiempo	219
Problemática de la vida	235
Ideas para una filosofía de la historia de España	247

ESTA OBRA SE ACABÓ DE IMPRIMIR
EL DÍA 20 DE MAYO DE 1992, EN LOS TALLERES DE

UNIÓN GRÁFICA, S. A.
Av. Año de Juárez, 177, Granjas San Antonio
09070, México, D. F.

LA EDICIÓN CONSTA DE 3,000 EJEMPLARES
MÁS SOBANTES PARA REPOSICIÓN

COLECCION "SEPAN CUANTOS..."*

128.	ALARCON, Pedro A. de: <i>El Escándalo</i> . Prólogo de Juana de Ontañón. <i>Rústica</i>	\$ 6,000.00
134.	ALARCON, Pedro A. de: <i>El niño de la bola. El sombrero de tres picos. El capitán veneno</i> . Notas preliminares de Juana de Ontañón. <i>Rústica</i>	6,000.00
225.	ALAS "Clarín", Leopoldo: <i>La Regenta</i> . Introducción de Jorge Ibargüengoitia. <i>Rústica</i>	18,000.00
449.	ALAS "Clarín", Leopoldo: <i>Cuentos. Pipá Zurita. Un candidato. El rana. Adiós "Cordera"</i> . Cambio de luz. <i>El gallo de Sócrates. El Sombrero del Cura y 35 cuentos más</i> . Prólogo de Guillermo de la Torre. <i>Rústica</i>	12,000.00
572.	ALAS "Clarín", Leopoldo: <i>Su único hijo. Doña Berta. Cuervo. Superchería</i> . Prólogo de Ramón Pérez de Ayala. <i>Rústica</i>	10,000.00
	ALCEO. (Véase: PINDARO.)	-
126.	ALCOTT, Louisa, M.: <i>Mujercitas. Más cosas de Mujercitas</i> . <i>Rústica</i>	7,000.00
273.	ALCOTT, Louisa, M.: <i>Hombrecitos</i> . <i>Rústica</i>	8,000.00
182.	ALEMAN, Mateo: <i>Guzmán de Alfarache</i> . Introducción de Amancio Bolaño e Isla. <i>Rústica</i>	8,000.00
	ALFAU de Solalinde, Jesusa. (Véase: ARROYO, Anita.)	
229.	ALFONSO EL SABIO: <i>Cantigas de Santa María. Cantigas profanas. Primera crónica general. General e grand storia. Espéculo. Las siete partidas. El setenario. Los libros de astronomía. El lapidario. Libros de ajedrez, dados y tablas. Una carta y dos testamentos. Antología</i> . Con un estudio preliminar de Margarita Peña y un vocabulario. <i>Rústica</i>	10,000.00
15.	ALIGHIERI, Dante: <i>La Divina Comedia. La vida nueva</i> . Introducción de Francisco Montes de Oca. <i>Rústica</i>	10,000.00
61.	ALTAMIRANO, Ignacio M.: <i>El zarco. La navidad en las montañas</i> . Introducción de María del Carmen Millán. <i>Rústica</i>	5,000.00
62.	ALTAMIRANO, Ignacio M.: <i>Clemencia. Cuentos de invierno</i> . <i>Rústica</i>	6,000.00
275.	ALTAMIRANO, Ignacio M.: <i>Paisajes y leyendas. Tradiciones y costumbres de México</i> . Introducción de Jacqueline Covo. <i>Rústica</i>	7,000.00
43.	ALVAR, Manuel: <i>Poesía tradicional de los judíos españoles</i> . <i>Rústica</i>	10,000.00
122.	ALVAR, Manuel: <i>Cantares de Gesta medievales. Cantar de Roncesvalles. Cantar de los siete infantes de Lora. Cantar del cerco de Zamora. Cantar de Rodrigo y el rey Fernando. Cantar de la campana de Huesca</i> . <i>Rústica</i>	10,000.00
151.	ALVAR, Manuel: <i>Antigua poesía española lírica y narrativa. Jarchas. Libro de infancia y muerte de Jesús. Vida de Santa María Egipcíaca. Disputa del alma y el cuerpo. Razón de amar con los denuestos del agua y el vino. Elena y María (disputa del cuerpo y el caballo). El planto iay Jerusalén! Historia troyana en prosa y verso</i> . <i>Rústica</i>	8,000.00
174.	ALVAR, Manuel: <i>El romancero viejo y tradicional</i> . <i>Rústica</i>	15,000.00

* Los números que aparecen a la izquierda corresponden a la numeración de la Colección.

244.	ALVAREZ QUINTERO, Serafín y Joaquín: <i>Amores y amorfos. Puebla de las mujeres. Doña Clarines. El genio alegre</i> . Prólogo de Ofelia Garza de Del Castillo. <i>Rústica</i>	8,000.00
	ALVAREZ QUINTERO, Hnos. (Véase: <i>Teatro Español Contemporáneo</i> .)	
131.	AMADIS DE GAULA. Introducción de Arturo Souto. <i>Rústica</i> .	7,000.00
157.	AMICIS, Edmundo: <i>Corazón. Diario de un niño</i> . Prólogo de María Elvira Bermúdez. <i>Rústica</i> .	5,000.00
505.	AMIEL, Enrique Federico: <i>Fragments de un diario intimo</i> . Prólogo de Bernard Bouvier. <i>Rústica</i> .	12,000.00
	ANACREONTE: (Véase: PINDARO.)	
83.	ANDERSEN, Hans Christian: <i>Cuentos</i> . Prólogo de María Edmée Alvarez. <i>Rústica</i> .	6,000.00
	ANDREIEV. (Véase: <i>Cuentos Rusos</i> .)	
428.	ANONIMO: <i>Aventuras del Picaro Till Eulenspiegel</i> . WICKRAM, Jorge. <i>El libro del carro</i> . Versión y prólogo de Marianne Oeste de Bopp. <i>Rústica</i> .	8,000.00
432.	ANONIMO: <i>Robin Hood</i> . Introducción de Arturo Souto. <i>Rústica</i> .	6,000.00
301.	AQUINO, Tomás de: <i>Tratado de la ley. Tratado de la justicia. Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes</i> . Traducción y estudio introductivo por Carlos Ignacio González, S. J. <i>Rústica</i> .	18,000.00
317.	AQUINO, Tomás de: <i>Suma contra los gentiles</i> . Traducción y estudio introductivo por Carlos Ignacio González, S. J. <i>Rústica</i> .	25,000.00
406.	ARCINIEGAS, Guzmán: <i>Biografía del Caribe</i> . <i>Rústica</i>	10,000.00
76.	ARCIPRESTE DE HITA: <i>Libro de buen amor</i> . Versión antigua, con prólogo y versión moderna de Amancio Bolaño e Isla. <i>Rústica</i> .	7,500.00
67.	ARISTOFANES: <i>Las once comedias</i> . Versión directa del griego con introducción de Angel María Garibay K. <i>Rústica</i> .	12,000.00
70.	ARISTOTELES: <i>Etica Nicomachea. Política</i> . Versión española e introducción de Antonio Gómez Robledo. <i>Rústica</i>	8,000.00
120.	ARISTOTELES: <i>Metafísica</i> . Estudio introductivo, análisis de los libros y revisión del texto por Francisco Larroyo. <i>Rústica</i> .	7,000.00
124.	ARISTOTELES: <i>Tratados de lógica. (El organón)</i> . Estudio introductivo preámbulo a los tratados y notas al texto por Francisco Larroyo. <i>Rústica</i> .	15,000.00
	ARTSIBASCHEV. (Véase: <i>Cuentos Rusos</i> .)	
82.	ARRANGOIZ, Francisco de Paula de: <i>México desde 1808 hasta 1867</i> . Prólogo de Martín Quirarte. <i>Rústica</i> .	25,000.00
103.	ARREOLA, Juan José: <i>Lectura en voz alta</i> . <i>Rústica</i> .	7,000.00
195.	ARROYO, Anita: <i>Razón y pasión de Sor Juana</i> . <i>Rústica</i> .	10,000.00
431.	AUSTEN, Jane: <i>Orgullo y prejuicio</i> . Prólogo de Sergio Pitlor. <i>Rústica</i> .	7,000.00
327.	AUTOS SACRAMENTALES. (El auto sacramental antes de Calderón.) LOAS: Dice el sacramento. A un pueblo. Loa del auto de acusación contra el género humano. LOPEZ DE YANGUAS: Farsa sacramental. ANONIMOS: Farsa sacramental de 1521. Los amores del alma con el príncipe de la luz. Farsa sacramental de la residencia del hombre. Auto de los hierros de Adán. Farsa del sacramento del entendimiento niño. SANCHEZ DE BADAJOZ: Farsa de la iglesia. TIMONEDA: Auto de la oveja perdida. Auto de la fuente de los siete sacramentos. Farsa del sacramento llamada premática del pan. Auto de la fe. LOPE DE VEGA: La adúltera perdonada. La ciega. El pastor lobo y cabaña celestial. VALDIVIELSO: El hospital de los locos. La amistad en el peligro. El peregrino. La Serrana de Plasencia. TIRSO DE MOLINA: El colmenero divino. Los hermanos parecidos. MIRA DE AMESCUA: Pedro Telonario. Selección, introducción y notas de Ricardo Arias. <i>Rústica</i>	10,000.00
293.	BACON, Francisco: <i>Instauratio Magna Novum Organum. Nueva Atlántida</i> . Estudio introductivo y análisis de las obras por Francisco Larroyo. <i>Rústica</i> .	10,000.00
200.	BALBUENA, Bernardo de: <i>La grandeza mexicana y compendio apologetico en alabanza de la poesía</i> . Prólogo de Luis Adolfo Domínguez. <i>Rústica</i> .	7,000.00
53.	BALMES, Jaime I.: <i>El crítico</i> . Estudio preliminar de Guillermo Díaz-Plaja. <i>Rústica</i> .	6,000.00
241.	BALMES, Jaime I.: <i>Filosofía elemental</i> . Estudio preliminar por Raúl Cardiel. <i>Rústica</i> .	8,000.00
112.	BALZAC, Honorato de: <i>Eugenia Grandet. La piel de Zapa</i> . Prólogo de Carmen Galindo. <i>Rústica</i> .	7,000.00

314.	BALZAC, Honorato de: <i>Papá Goriot</i> . Prólogo de Rafael Solana. Versión y notas de F. Benach. <i>Rústica</i> .	9,000.00
442.	BALZAC, Honorato de: <i>El lirio en el valle</i> . Prólogo de Jaime Torres Bodet. <i>Rústica</i> .	8,000.00
	BAQUILIDES. (Véase: PINDARO.)	
580.	BAROJA, Pío: <i>Desde la última vuelta del camino</i> . (Memorias). El escritor según él y según los críticos. Familia, infancia y juventud. Introducción de Néstor Luján. <i>Rústica</i> .	18,000.00
581.	BAROJA, Pío: <i>Desde la última vuelta del camino</i> . (Memorias). Final del siglo XIX y principios del siglo XX. Galería de tipos de la época. <i>Rústica</i> .	18,000.00
582.	BAROJA, Pío: <i>Desde la última vuelta del camino</i> . (Memorias). La intuición y el estilo. Bagatelas de otoño. <i>Rústica</i> .	18,000.00
592.	BAROJA, Pío: <i>Las inquietudes de Shanti Andia</i> . <i>Rústica</i> .	15,000.00
335.	BARREDA, Gabino: <i>La educación positivista</i> . Selección, estudio introductorio y preámbulos por Edmundo Escobar. <i>Rústica</i> .	8,000.00
334.	<i>Batallas de la revolución y sus corridos</i> . Prólogo y preparación de Daniel Moreno. <i>Rústica</i> .	8,000.00
426.	BAUDELAIRE, Carlos: <i>Las flores del mal. Diarios huínos</i> . Introducción de Arturo Souto Alabarce. <i>Rústica</i> .	10,000.00
17.	BECQUER, Gustavo Adolfo: <i>Rimas, leyendas y narraciones</i> . Prólogo de Juana de Ontañón. <i>Rústica</i> .	6,000.00
	BENAVENTE. (Véase: <i>Teatro Español Contemporáneo</i>)	
35.	BERCEO, Gonzalo de: <i>Milagros de Nuestra Señora. Vida de Santo Domingo de Silos. Vida de San Millán de la Cogolla. Vida de Santa Oria. Martirio de San Lorenzo</i> . Versión antigua y moderna. Prólogo y versión moderna de Amancio Bolaño e Isla. <i>Rústica</i> .	12,000.00
491.	BERGSON, Henry: <i>Introducción a la metafísica. La Risa</i> . La filosofía de Bergson por Manuel García Morente. <i>Rústica</i> .	7,000.00
590.	BERGSON, Henry: <i>Las dos fuentes de la moral y de la religión</i> . Introducción de John M. Oesterreicher. <i>Rústica</i> .	12,000.00
	BERMUDEZ, Ma. Elvira. (Véase: VERNE, Julio.)	
	BESTEIRO, Julián. (Véase: HESSEN, Juan.)	
500.	<i>BIBLIA DE JERUSALEN</i> . Nueva edición totalmente revisada y aumentada. <i>Rústica</i> .	40,000.00
380.	BOCCACCIO: <i>El Decamerón</i> . Prólogo de Francisco Montes de Oca. <i>Rústica</i> .	15,000.00
487.	BOECIO, Severino: <i>La consolación de la filosofía</i> . Prólogo de Gustave Bardy. <i>Rústica</i> .	8,000.00
522.	BOISSIER, Gastón: <i>Cicerón y sus Amigos</i> . Estudio de la sociedad Romana del tiempo de César. Prólogo de Augusto Rostagni. <i>Rústica</i> .	8,000.00
495.	BOLIVAR, Simón: <i>Escritos políticos</i> . El espíritu de Bolívar por Rufino Blanco y Fombona. <i>Rústica</i> .	8,000.00
	BOSCAN, Juan. (Véase: VEGA: <i>Garcilaso de la</i> .)	
278.	BOTURINI BENADUCCI, Lorenzo: <i>Idea de una nueva historia general de la América Septentrional</i> . Estudio preliminar por Miguel León-Portilla. <i>Rústica</i> .	15,000.00
119.	BRONTE, Emily: <i>Cumbres Borrascosas</i> . Prólogo de Sergio Pitó. <i>Rústica</i> .	7,000.00
420.	BRONTE, Carlota: <i>Jane Eyre</i> . Prólogo de Marga Sorensen. <i>Rústica</i> .	15,000.00
516.	BULWER-LYTTON: <i>Los últimos días de Pompeya</i> . Pról. de Santiago Galindo Roca. <i>Rústica</i> .	8,000.00
584.	BRUYERE, LA: <i>Los caracteres</i> . Precedidos de los caracteres de Teofrasto. <i>Rústica</i> .	12,000.00
441.	BURCKHARDT, Jacob: <i>La Cultura del Renacimiento en Italia</i> . Prólogo de Werner Kaegi. <i>Rústica</i> .	10,000.00
606.	BURGOS, Fernando: <i>Antología del cuento hispanoamericano</i> . <i>Rústica</i> .	40,000.00
104.	CABALLERO, Fernán: <i>La gaviota. La familia de Alvareda</i> . Prólogo de Salvador Reyes Nevares. <i>Rústica</i> .	8,000.00
222.	CALDERON, Fernando: <i>A ninguna de las tres. El tomo. Ana Bolena. Hermano o la vuelta del cruzado</i> . Prólogo de María Edmée Alvarez. <i>Rústica</i> .	6,000.00

41.	CALDERON DE LA BARCA, Pedro: <i>La vida es sueño. El alcalde de Zalamea</i> . Prólogo de Guillermo Díaz-Plaja. <i>Rústica</i> .	6,000.00
331.	CALDERON DE LA BARCA, Pedro: <i>Autos Sacramentales: La cena del Rey Baltasar. El gran Teatro del Mundo. La hidalga del valle. Lo que va del hombre a Dios. Los encantos de la culpa. El divino Orfeo. Sueños hay que verdad son. La vida es sueño. El día mayor de los días</i> . Selección, introducción y notas de Ricardo Arias. <i>Rústica</i> .	15,000.00
74.	CALDERON DE LA BARCA, Madame: <i>La vida en México</i> . Traducción y prólogo de Felipe Teixidor. <i>Rústica</i> .	18,000.00
252.	CAMOENS, Luis de: <i>Los Lusitadas</i> . Traducción, prólogo y notas de Ildefonso-Manuel Gil. <i>Rústica</i> .	9,000.00
329.	CAMPOAMOR, Ramón de: <i>Doloras Poemas</i> . Introducción de Vicente Gao. <i>Rústica</i> .	12,000.00
435.	CANOVAS DEL CASTILLO, Antonio: <i>La campana de Huesca</i> . Prólogo de Serafín Estébanez Calderón. <i>Rústica</i> .	7,000.00
279.	<i>Cantar de Roldán</i> . El. Versión de Felipe Teixidor. <i>Rústica</i> .	6,000.00
285.	CANTAR DE LOS NIBELUNGOS, EL: Traducción al español e introducción de Marianne Oeste de Bopp. <i>Rústica</i> .	10,000.00
307.	CARLYLE, Tomás: <i>Los Héroes. El culto a los héroes y lo heroico de la historia</i> . Estudio preliminar de Raúl Cardiel Reyes. <i>Rústica</i> .	6,000.00
215.	CARROLL, Lewis: <i>Alicia en el país de las maravillas. Al otro lado del espejo</i> . Ilustrado con grabados de John Tenniel. Prólogo de Sergio Pitlor. <i>Rústica</i> .	8,000.00
57.	CASAS, Fr. Bartolomé de las: <i>Los Indios de México y Nueva España</i> . Antología. Edición, prólogo, apéndices y notas de Edmundo O'Gorman; con la colaboración de Jorge Alberto Manrique. <i>Rústica</i> .	8,000.00
318.	<i>Casidas de amor profano y místico</i> . Ib Zaydum. Ibn Arabi. Estudio y traducción de Vicente Cantarino. <i>Rústica</i> .	8,000.00
223.	CASONA, Alejandro: <i>Flor de leyendas. La sirena varada. La dama del alba. La barca sin pescador</i> . Prólogo de Antonio Magaña Esquivel. <i>Rústica</i> .	7,000.00
249.	CASONA, Alejandro: <i>Otra vez el diablo. Nuestra Natacha. Prohibido suicidarse en primavera. Los árboles mueren de pie</i> . Pról. Antonio Magaña Esquivel.	9,000.00
357.	CASTELAR, Emilio: <i>Discursos. Recuerdos de Italia</i> . Selección e introducción de Arturo Souto A. <i>Rústica</i> .	8,000.00
372.	CASTRO, Américo: <i>La realidad histórica de España</i> . <i>Rústica</i> .	15,000.00
268.	CASTRO, Guillén de: <i>Las mocedades del Cid</i> . Prólogo de María Edmée Álvarez. <i>Rca</i> .	6,000.00
25.	CERVANTES DE SALAZAR, Francisco: <i>México en 1554 y Tíumulo Imperial</i> . Edición, prólogo y notas de Edmundo O'Gorman. <i>Rústica</i> .	9,000.00
6.	CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de: <i>El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha</i> . Prólogo y esquema biográfico por Américo Castro. <i>Rústica</i> .	15,000.00
9.	CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de: <i>Novelas ejemplares</i> . Comentario de Sergio Fernández. <i>Rústica</i> .	9,000.00
98.	CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de: <i>Entremeses</i> . Introducción de Arturo Souto A. <i>Rústica</i> .	6,000.00
422.	CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de: <i>Los trabajos de Persiles y Sigismunda</i> . Prólogo de Maurici Serrahima. <i>Rústica</i> .	8,000.00
578.	CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de: <i>Don Quijote de la Mancha</i> . Edición abreviada. Introducción de Arturo Usllar Pietri. <i>Rústica</i> .	9,000.00
20.	CESAR Cayo Julio: <i>Comentarios de las guerra de las Galias. Guerra Civil</i> . prólogo de Xavier Tavera. <i>Rústica</i> .	8,000.00
320.	CETINA, Gutierre de: <i>Obra</i> . Introducción del Dr. D. Joaquín Hazaña y la Rúa. Presentación de Margarita Peña. <i>Rústica</i> .	20,000.00
230.	CICERON: <i>Los oficios o los deberes. De la vejez. De la amistad</i> . Prólogo de Joaquín Antonio Peñalosa. <i>Rústica</i> .	8,000.00
234.	CICERON: <i>Tratado de la República. Tratado de las leyes Catilinares</i> . <i>Rústica</i> . CID: (Véase: <i>Poema de Mio Cid</i> .)	8,000.00
137.	<i>Cien mejores poesías líricas de la lengua castellana</i> , Las. Selección y advertencia preliminar de Marcelino Menéndez Pelayo. <i>Rústica</i> .	6,000.00

29.	CLAVIJERO, Francisco Javier: <i>Historia antigua de México</i> . Edición y prólogo de Mariano Cuevas. <i>Rústica</i> .	20,000.00
143.	CLAVIJERO, Francisco Javier: <i>Historia de la Antigua o Baja California</i> . PA- LOU, Fr. Francisco: <i>La vida de Fr. Junípero Serra y Misiones de la California</i> <i>Septentrional</i> . Estudios preliminares de Miguel León-Portilla. <i>Rústica</i> .	18,000.00
60.	COLOMA, P. Luis: <i>Boy</i> . Prólogo de Joaquín Antonio Peñalosa. <i>Rústica</i> .	6,000.00
91.	COLOMA, P. Luis: <i>Pequeños Jorón</i> . Prólogo de Joaquín Antonio Peñalosa. <i>Rústica</i> .	8,000.00
167.	COMENIO, Juan Amós: <i>Didáctica Magna</i> . Prólogo de Gabriel de la Mora. <i>Rústica</i> .	12,000.00
340.	COMTE, Augusto: <i>La filosofía positiva</i> . Premio, estudio introductivo, selec- ción y análisis de los textos por Francisco Larroyo. <i>Rústica</i> .	10,000.00
7.	CORTES, Hernán: <i>Cartas de relación</i> . Nota preliminar de Manuel Alcalá. Ilustraciones. Un mapa plegado. <i>Rústica</i> .	6,500.00
313.	CORTINA, Martín: <i>Un rosillo inmortal</i> . (Leyendas de los llanos). <i>Un tla- cuache vagabundo. Maravillas de Attepepan</i> (leyendas mexicanas). Int roducción de Andrés Henestrosa. <i>Rústica</i> .	15,000.00
181.	COULANGES, Fustel de: <i>La ciudad antigua</i> (estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma). Estudio preliminar de Daniel Moreno. <i>Rústica</i> .	8,000.00
100.	CRUZ, Sor Juana Inés de la: <i>Obras completas</i> . Prólogo de Francisco Monterde. <i>Rústica</i> .	25,000.00
342.	CUENTOS RUSOS: Gógol - Turguénev - Dostoievsky - Tolstoi - Garín - Chéjov - Gorki - Andréiev - Kuprin - Artsibachcv - Dimov - Tasin - Surguchov - Korolenko - Goncharov - Sholojov. Introducción de Rosa Ma. Phillips. <i>Rústica</i> .	6,000.00
256.	CUYAS ARMENGOL, Arturo: <i>Hace falta un muchacho</i> . Libro de orienta- ción en la vida para los adolescentes. Ilustrada por Juez. <i>Rústica</i> .	9,000.00
382.	CHATEAUBRIAND, El genio del cristianismo. Introducción de Arturo Souto A. <i>Rústica</i> .	15,000.00
524.	CHATEAUBRIAND, René: <i>Atala - René - El último abencerraje</i> . Páginas auto- biográficas. Prólogo de Armando Rangel. <i>Rústica</i> .	6,000.00
148.	CHAVEZ, Ezequiel A.: <i>Sor Juana Inés de la Cruz</i> . Ensayo de psicología y de es- timación del sentido de su vida para la historia de la cultura y de la formación de México. <i>Rústica</i> .	12,000.00
411.	CHEJOV, Antón: <i>Cuentos escogidos</i> . Prólogo de Sommerset Maugham. <i>Rústica</i> .	10,000.00
454.	CHEJOV, Antón: <i>Teatro: La gaviota. Tío Vania. Las tres hermanas. El jar- dín de los cerezos</i> . Prólogo de Máximo Gorki. <i>Rústica</i> .	6,000.00
	CHEJOV, Antón: (Véase: Cuentos Rusos)	
478.	CHESTERTON, Gilbert K.: <i>Ensayos</i> . Prólogo de Hilarie Belloc. <i>Rústica</i> .	6,000.00
490.	CHESTERTON, Gilbert K.: <i>Ortodoxia. El hombre eterno</i> . Prólogo de Au- gusto Assia. <i>Rústica</i> .	8,000.00
42.	DARIO, Rubén: <i>Azul... El salmo de la pluma. Cantos de vida y esperan- za. Otros poemas</i> . Edición de Antonio Oliver. <i>Rústica</i> .	6,000.00
385.	DARWIN, Carlos: <i>El origen de las especies</i> . Introducción de Richard E. Leakey. <i>Rica</i> .	12,000.00
377.	DAUDET, Alfonso: <i>Tartarín de Tarascón. Tartarín en los Alpes. Port-Taras- cón</i> . Prólogo de Juan Antonio Guerrero. <i>Rústica</i> .	9,000.00
140.	DEFOE, Daniel: <i>Aventuras de Robinson Crusoe</i> . Prólogo de Salvador Re- yes Nevares. <i>Rústica</i> .	7,000.00
154.	DELGADO, Rafael: <i>La calandria</i> . Prólogo de Salvador Cruz. <i>Rústica</i> .	6,000.00
280.	DEMOSIENES: <i>Discursos</i> . Estudio preliminar del Francisco Montes de Oca. <i>Rica</i> .	10,000.00
177.	DISCARITES: <i>Discurso del método. Mediaciones metafísicas. Reglas para la dirección del espíritu de la filosofía</i> . Estudio introductivo, análisis de las obras y notas al texto por Francisco Larroyo. <i>Rústica</i> .	6,000.00
604.	DIAZ COVARRUBIAS, Juan: <i>Gil Gómez el Insurgente o la hija del médico</i> . Apuntes biográficos de Antonio Carrión. <i>Los mártires de Tacubaya</i> por Juan A. Mateos e Ignacio M. Altamirano. <i>Rústica</i> .	18,000.00
5.	DIAZ DEL CASTILLO, Bernal: <i>Historia verdadera de la conquista de la Nueva España</i> . Introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas. Con un mapa. <i>Rústica</i> .	12,000.00
127.	DICKENS, Carlos: <i>David Copperfield</i> . Introducción de Sergio Pitol. <i>Rústica</i> .	10,000.00

310.	DICKENS, Carlos: <i>Canción de Navidad. El grillo del hogar. Historia de dos ciudades</i> . Estudio preliminar de María Edmée Álvarez. <i>Rústica</i>	8,000.00
362.	DICKENS, Carlos: <i>Oliver Twist</i> . Prólogo de Rafael Solana. <i>Rústica</i>	7,000.00
	DIMOV. (Véase: <i>Cuentos Rusos</i>)	
28.	DON JUAN MANUEL: <i>El Conde Lucanor</i> . Versión antigua y moderna e introducción de Amancio Bolaño e Isla. <i>Rústica</i>	8,000.00
84.	DOSTOIEVSKI, Fedor M.: <i>El Príncipe idiota. El sepulcro de los vivos</i> . Nota preliminar de Rosa María Phillips. <i>Rústica</i>	8,000.00
106.	DOSTOIEVSKI, Fedor M.: <i>Los hermanos Karamazov</i> . Prólogo de Rosa María Phillips. <i>Rústica</i>	15,000.00
108.	DOSTOIEVSKI, Fedor M.: <i>Crimen y castigo</i> . Introducción de Rosa María Phillips. <i>Rústica</i>	8,000.00
259.	DOSTOIEVSKI, Fedor M.: <i>Las noches blancas. El jugador. Un ladrón honrado</i> . Prólogo de Rosa María Phillips. <i>Rústica</i>	6,000.00
	DOSTOIEVSKI, Fedor M.: (Véase: <i>Cuentos Rusos</i>)	
341.	DOYLE, Conan Arthur: <i>Aventuras de Sherlock Holmes</i> : Un crimen extraño. El intérprete griego. Triunfos de Sherlock Holmes: Los tres estudiantes. El mendigo de la cicatriz. K.K.K. La muerte del coronel. Un protector original. El novio de Miss Sutherland. Las aventuras de una ciclista. El misterio de Boscombe. Policía fina. El casado sin mujer. La diadema de Berilos. El carbunclo azul. "Silver Blaze". Un empleado extraño. El ritual de los Musgrave. El Gloria Scott. El documento robado. Prólogo de María Elvira Bemúdez. <i>Rústica</i>	9,000.00
343.	DOYLE, Conan Arthur: <i>Aventuras de Sherlock Holmes</i> : El perro de Baskerville. La marca de los cuatro. El pulgar del ingeniero. La banda moteada. Nuevos triunfos de Sherlock Holmes: El ingenio de Napoleón. El campeón de Foot-Ball. El cordón de la campanilla. Los Cunningham. Las dos manchas de sangre. <i>Rústica</i>	9,000.00
345.	DOYLE, Conan Arthur: <i>Aventuras de Sherlock Holmes</i> : La resurrección de Sherlock Holmes: Nuevas y últimas aventuras de Sherlock Holmes. La caja de laca. El embudo de cuero, etc. <i>Rústica</i>	10,000.00
73.	DUMAS, Alejandro: <i>Los tres mosqueteros</i> . Prólogo de Salvador Reyes Nevares. <i>Rústica</i>	8,000.00
75.	DUMAS, Alejandro: <i>Veinte años después</i> . <i>Rústica</i>	9,000.00
346.	DUMAS, Alejandro: <i>El Conde de Monte-Cristo</i> . Prólogo de Mauricio González de la Garza. <i>Rústica</i>	25,000.00
364-365.	DUMAS, Alejandro: <i>El Vizconde de Bragelone</i> . 2 Tomos. <i>Rústica</i>	30,000.00
407.	DUMAS, Alejandro: <i>El paje del Duque de Saboya</i> . <i>Rústica</i>	7,000.00
415.	DUMAS, Alejandro: <i>Los cuarenta y cinco</i> . <i>Rústica</i>	10,000.00
452.	DUMAS, Alejandro: <i>La dama de Monsoreau</i> . <i>Rústica</i>	12,000.00
349.	DUMAS, Alejandro (hijo): <i>La dama de las Camelias</i> . Introducción de Arturo Souto A. <i>Rústica</i>	6,000.00
502.	DUMAS, Alejandro: <i>La Reina Margarita</i> . <i>Rústica</i>	7,000.00
504.	DUMAS, Alejandro: <i>La mano del muerto</i> . <i>Rústica</i>	7,000.00
601.	DUMAS, Alejandro: <i>Mil y un fantasmas</i> . Traducción de Luisa Sofovich. <i>Rústica</i>	13,000.00
309.	ECA DE QUEIROZ: <i>El misterio de la carretera de Cintra. La ilustre casa de Ramfrez</i> . Prólogo de Monserrat Alfau. <i>Rústica</i>	10,000.00
444.	ECKERMANN: <i>Conversaciones con Goethe</i> . Introducción de Rudolf K. Goldschmit-Jentner. <i>Rústica</i>	15,000.00
596.	EMERSON, Ralph Waldo: <i>Ensayos</i> . Prólogo de Edward Tinker. <i>Rústica</i>	12,000.00
283.	EPICETETO: <i>Manual y máximas</i> . MARCO AURELIO: <i>Soliloquios</i> . Estudio preliminar de Francisco Montes de Oca. <i>Rústica</i>	8,000.00
99.	ERCILLA, Alonso de: <i>La Araucana</i> . Pról. de Ofelia Garza de Del Castillo. <i>Rústica</i>	8,500.00
	ESOPHO: (Véase: <i>Fábulas</i> .)	
233.	ESPINEL, Vicente: <i>Vida de Marcos Obregón</i> . Prólogo de Juan Pérez de Guzmán. <i>Rica</i>	7,000.00

202.	ESPRONCEDA, José de: <i>Obras poéticas. El pelayo, Poestas líricas. El estudiante de Salamanca. El diablo mundo.</i> Prólogo de Juana de Ontañón. <i>Rústica.</i>	8,000.00
11.	ESQUILO: <i>Las siete tragedias.</i> Versión directa del griego, con una introducción de Angel María Garibay K. <i>Rústica.</i>	6,000.00
24.	EURIPIDES: <i>Las diecinueve tragedias.</i> Versión directa del griego, con una introducción de Angel María Garibay K. <i>Rústica.</i>	15,000.00
602.	<i>Evangelios Apócrifos.</i> Introducción de Daniel Rops. <i>Rústica.</i>	15,000.00
16.	<i>Fábulas.</i> (Pensador mexicano, Rosas Moreno; La Fontaine, Samaniego Iriarte, Esopo, Fedro, etc.). Selección y notas de María de Pina. <i>Rústica.</i> FEDRO. (Véase: <i>Fábulas</i>).	10,000.00
593.	FEIJOO, Benito Jerónimo: <i>Obras escogidas.</i> Introducción de Arturo Souto A. <i>Rústica.</i>	18,000.00
387.	FFENLON: <i>Aventuras de Telénaco.</i> Introducción de Jeanne Renée Béker. <i>Rica.</i>	6,000.00
503.	FERNANDEZ DE AVELLANEDA, Alonso: <i>El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha.</i> Que contiene su tercera salida y que es la quinta parte de sus aventuras. Prólogo de Marcelino Menéndez Pelayo. <i>Rústica.</i>	6,000.00
1.	FERNANDEZ DE LIZARDI, José Joaquín: <i>El periquillo sarnieto.</i> Prólogo de J. Rea Spell. <i>Rústica.</i>	10,000.00
71.	FERNANDEZ DE LIZARDI, José Joaquín: <i>La Quijotita y su prima.</i> Introducción de María del Carmen Ruiz Castañeda. <i>Rústica.</i>	9,000.00
173.	FERNANDEZ DE MORATIN, Leandro: <i>El sí de las niñas. La comedia nueva o el café. La derrota de los pedantes. Lección poética.</i> Prólogo de Manuel de Ezcurdia. <i>Rústica.</i>	6,000.00
521.	FERNANDEZ DE NAVARRETE, Martín: <i>Viajes de Colón.</i> <i>Rústica.</i>	15,000.00
211.	FERRO GAY, Federico: <i>Breve historia de la literatura italiana.</i> <i>Rústica.</i>	20,000.00
512.	FEVAL, Paul: <i>El jorobado o Enrique de Lagardere.</i> <i>Rústica.</i>	8,000.00
	FILOSTRATO. (Véase: LAERCIO, Diógenes)	
352.	FLAUBERT, Gustavo: <i>Madame Bovary. Costumbres de provincia.</i> Prólogo de José Arenas. <i>Rústica.</i>	7,000.00
375.	FRANCE, Anatole: <i>El crimen de un académico. La azucena roja. Tais.</i> Prólogo de Rafael Solana. <i>Rústica.</i>	8,000.00
399.	FRANCE, Anatole: <i>Los dioses tienen sed. La rebelión de los ángeles.</i> Prólogo de Pierre Josserand. <i>Rústica.</i>	10,000.0
	FRANCE, Anatole: (Véase: Rabelais)	
391.	FRANKLIN, Benjamín: <i>Autobiografía y otros escritos.</i> Prólogo de Arturo Uslar Pietri. <i>Rústica.</i>	8,000.00
92.	FRIAS, Heriberto: <i>Tomóchic.</i> Prólogo y notas de James W. Brown. <i>Rústica.</i>	6,000.00
494.	FRIAS, Heriberto: <i>Leyendas históricas mexicanas y otros relatos.</i> Prólogo de Antonio Saborit. <i>Rústica.</i>	8,000.00
534.	FRIAS, Heriberto: <i>Episodios militares mexicanos.</i> Principales campañas, jornadas, batallas, combates y actos heroicos que ilustran la historia del ejército nacional desde la Independencia hasta el triunfo definitivo de la república. <i>Rústica.</i>	8,000.00
354.	GABRIEL Y GALAN, José María: <i>Obras completas.</i> Introducción de Arturo Souto Alabarce. <i>Rústica.</i>	15,000.00
311.	GALVAN, Manuel de J.: <i>Enriquillo.</i> Leyenda histórica dominicana (1503-1533). Con un estudio de Concha Meléndez. <i>Rústica.</i>	8,000.00
305.	GALLEGOS, Rómulo: <i>Doña Bárbara.</i> Prólogo de Ignacio Díaz Ruiz. <i>Rústica.</i>	7,000.00
368.	GAMIO, Manuel: <i>Forjando patria.</i> Prólogo de Justino Fernández. <i>Rústica.</i>	12,000.00
251.	GARCIALORCA, Federico: <i>Libro de poemas. Poema del Cante Jondo. Romancero Gitano. Poeta en Nueva York. Odas. Llanto por Sánchez Mejías. Bodas de Sangre. Yerma.</i> Prólogo de Salvador Novo. <i>Rústica.</i>	8,000.00
255.	GARCIA LORCA, Federico: <i>Mariana Pineda. La zapatera prodigiosa. Así que pasen cien años. Doña Rosita la soltera. La casa de Bernarda Alba. Primeras canciones. Canciones.</i> Prólogo de Salvador Novo. <i>Rústica.</i>	9,000.00
164.	GARCIA MORENTE, Manuel: <i>Lecciones preliminares de filosofía.</i> <i>Rústica.</i>	6,000.00

	GARCILASO DE LA VEGA. (Véase: VEGA, Garcilaso de la.)	
22.	GARIBAY K., Angel María: <i>Panorama literario de los pueblos nahuas. Rústica.</i>	6,000.00
31.	GARIBAY K., Angel María: <i>Mitología griega. Dioses y héroes. Rústica.</i>	10,000.00
	GARIN. (Véase: <i>Cuentos Rusos</i>)	
373.	GAY, José Antonio: <i>Historia de Oaxaca.</i> Prólogo de Pedro Vázquez Colmenares. <i>Rústica.</i>	20,000.00
433.	GIL Y CARRASCO, Enrique: <i>El señor de Benbibre. El lago de Canicudo. Artículos de costumbres.</i> Prólogo de Arturo Souto A. <i>Rústica.</i>	10,000.00
21.	GOETHE, J.W.: <i>Fausto Werther.</i> Introducción de Francisco Montes de Oca. <i>Rica.</i>	6,000.00
400.	GOETHE, J. W.: <i>De mi vida- poesía y verdad.</i> Prólogo de Ernst Robert Curtius. <i>Rústica.</i>	15,000.00
132.	GOGOL, Nikolai V.: <i>Las ulnas muertas. La tercera orden de San Vladimir. (Fragmentos de comedia inconclusa).</i> Prólogo de Rosa María Phillips. <i>Rústica.</i>	9,000.00
457.	GOGOL, Nikolai V.: <i>Tarás Bulba. Relatos de Mirgorod.</i> Prólogo de Emilia Pardo Bazán. Traducción de Irene Tchernowá. <i>Rústica.</i>	7,000.00
	GOGOL, Nikolai V. (Véase: <i>Cuentos Rusos</i>)	
461.	GOMEZ ROBLEDO, Antonio: <i>El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Veracruz.</i> Con una antología de textos. <i>Rústica.</i>	6,000.00
	GONCHAROV. (Véase: <i>Cuentos Rusos</i>)	
262.	GONGORA: <i>Poesías. Romances. Letrillas. Redondillas. Décimas. Sonetos atribuidos. Soledades. Polifemo y Galatea. Panegírico. Poesías sueltas.</i> Prólogo de Anita Arroyo. <i>Rústica.</i>	10,000.00
568.	GONZALEZ OBREGON, Luis: <i>Las calles de México. Leyendas y sucesos. Vida y costumbres de otros tiempos.</i> Prólogo de Carlos G. Peña y Luis G. Urbina. <i>Rústica.</i>	8,000.00
44.	GONZALEZ PEÑA, Carlos: <i>Historia de la literatura mexicana.</i> (Desde los orígenes hasta nuestros días). <i>Rústica.</i>	8,000.00
254.	GORKI, Máximo: <i>Lamadre. Mis confesiones.</i> Prólogo de Rosa María Phillips. <i>Rústica.</i>	8,000.00
397.	GORKI, Máximo: <i>Mi infancia, Por el mundo. Mis universidades.</i> Prólogo de Marc Slonim. <i>Rústica.</i>	10,000.00
118.	GOYTORTUAS SANTOS, Jesús: <i>Pensativa.</i> Premio "Lanz Duret" 1944. <i>Rústica.</i>	10,000.00
315.	GRACIAN, Baltasar: <i>El discreto. El crítico. El héroe.</i> Introducción de Isabel C. Tarán. <i>Rústica.</i>	8,000.00
121.	<i>Grinun, cuentos de.</i> Prólogo y selección de María Edmée Alvarez. <i>Rústica.</i>	6,000.00
	GUILLEN DE NICOLAU, Palma. (Véase: MISTRAL, Gabriela.)	
169.	GUIRALDES, Ricardo: <i>Don Segundo Sombra.</i> Prólogo de María Edmée Alvarez. <i>Rústica.</i>	5,000.00
	GUITTON, Jean. (Véase: SERTILANGES, A. D.)	
19.	GUTIERREZ NAJERA, Manuel: <i>Cuentos y cuaresmas del Duque Job. Cuentos frágiles. Cuentos de color de humo. Primeros cuentos. Últimos cuentos.</i> Prólogo y capítulo de novelas. Edición e introducción de Francisco Monterde. <i>Rústica.</i>	12,000.00
438.	GUZMAN, Martín Luis: <i>Memorias de Pancho Villa. Rústica.</i>	30,000.00
508.	HAGGARD, Henry Rider: <i>Las minas del Rey Salomón.</i> Introducción de Allan Quatermain. <i>Rústica.</i>	7,000.00
396.	HAMSUN, Knut: <i>Hambre-Pan.</i> Prólogo de Antonio Espina. <i>Rústica.</i>	8,000.00
484.	HEBREO, León: <i>Diálogos de Amor.</i> Traducción de Garcilaso de la Vega. <i>El Inca. Rica.</i>	8,000.00
187.	HEGEL: <i>Enciclopedia de las ciencias filosóficas.</i> Estudio introductorio y análisis de la obra por Francisco Larroyo. <i>Rústica.</i>	15,000.00
429.	HEINE, Enrique: <i>Libro de los cantares. Prosa escogida.</i> Prólogo de Marcelino Menéndez Pelayo. <i>Rústica.</i>	7,000.00
599.	HEINE, Enrique: <i>Alenania. Cuadros de viaje.</i> Prólogo de Maxime Alexandre. <i>Rústica.</i>	15,000.00
	HENRIQUEZ UREÑA, Pedro. (Véase: URBINA, Luis G.)	

271.	HEREDIA, José María: <i>Poesías completas</i> . Estudio preliminar de Raimundo Lazo. <i>Rústica</i> .	6,000.00
216.	HERNANDEZ, José: <i>Martin Fiano</i> . Ensayo preliminar por Raimundo Lazo. <i>Rústica</i> .	5,000.00
176.	HERODOTO: <i>Los nueve libros de la historia</i> . Introducción de Edmundo O'Gorman. <i>Rústica</i> .	12,000.00
323.	HERRERA Y RESNAIG, Julio: <i>Poesías</i> . Introducción de Ana Victoria Mondada. <i>Rústica</i> .	8,000.00
206.	HESÍODO: <i>Teogonía. Los trabajos y los días. El escudo de Heracles. Idilios de Bión. Idilios de Mosco. Himnos órficos</i> . Prólogo de Manuel Villalaz. <i>Rústica</i> .	6,000.00
351.	HESSEN, Juan: <i>Teoría del conocimiento</i> . MESSIER, Augusto: <i>Racionalismo crítico</i> . BESTEIRO, Julian: <i>Los juicios sintéticos "a priori"</i> . Preliminar y estudio introductivo por Francisco Larroyo. <i>Rústica</i> .	7,000.00
156.	HOFFMAN, E. T. G.: <i>Cuentos</i> . Prólogo de Rosa María Phillips. <i>Rústica</i> .	8,000.00
2.	HOMERO: <i>La Ilíada</i> . Traduc. de Luis Segalá y Estalella. Pról. de Alfonso Reyes. <i>Rica</i> .	5,500.00
4.	HOMERO: <i>La Odisea</i> . Traducción de Luis Segalá y Estalella. Prólogo de Manuel Alcalá. <i>Rústica</i> .	5,500.00
240.	HORACIO: <i>Odas y épicos. Sátiras. Epístolas. Arte poética</i> . Estudio preliminar de Francisco Montes de Oca. <i>Rústica</i> .	7,000.00
77.	HUGO, Víctor: <i>Los miserables</i> . Nota preliminar de Javier Peñalosa. <i>Rústica</i> .	20,000.00
294.	HUGO, Víctor: <i>Nuestra Señora de París</i> . Introducción de Arturo Souto A. <i>Rústica</i> .	8,000.00
586.	HUGO, Víctor: <i>Noventa y tres</i> . Prólogo de Marcel Aymé. <i>Rústica</i> .	15,000.00
274.	HUGON, Eduardo: <i>Las veinticuatro tesis tomistas</i> . Incluye, además: Enciclica Aeterni Patris, de León XIII. Motu Proprio Doctoris Angelici, de Pío X. Motu Proprio non multo post, de Benedicto XV. Enciclica Studiorum Ducem, de Pío XI. Análisis de la obra precedida de un estudio sobre los orígenes y desenvolvimiento de la Neoescolástica, por Francisco Larroyo. <i>Rústica</i> .	8,000.00
	HUIZINGA, Johan. (Véase: ROTTERDAM, Erasmo de)	
39.	HUMBOLDT, Alejandro de: <i>Ensayo político sobre el reino de la Nueva España</i> . Estudio preliminar, cotejos, notas y anexos de Juan A. Ortega y Medina. <i>Rústica</i> .	30,000.00
326.	HUME, David: <i>Tratado de la naturaleza humana</i> . Ensayo para introducir el método del razonamiento humano en los asuntos morales. Estudio introductivo y análisis de la obra por Francisco Larroyo. <i>Rústica</i> .	10,000.00
587.	HUXLEY, Aldous: <i>Un mundo feliz. Retorno a un mundo feliz</i> . Prólogo de Theodor W. Adorno. <i>Rústica</i> .	8,000.00
78.	IBARGÜENGOITIA, Antonio: <i>Filosofía mexicana. En sus hombres y en sus textos</i> . <i>Rústica</i> .	10,000.00
348.	IBARGÜENGOITIA CHICO, Antonio: <i>Suma filosófica mexicana</i> . (Resumen de historia de la filosofía en México). <i>Rústica</i> .	8,000.00
303.	IBSEN, Enrique: <i>Pecr Gynt. Casa de muñecas. Espectros. Un enemigo del pueblo. El pato silvestre. Juan Gabriel Borkman</i> . Versión y prólogo de Ana Victoria Mondada. <i>Rústica</i> .	10,000.00
47.	IGLESIAS, José María: <i>Revistas históricas sobre la intervención francesa en México</i> . Introducción e índice de materias de Martín Quirarte. <i>Rústica</i> .	25,000.00
63.	INCLAN, Luis G.: <i>Asunción. El jefe de los hermanos de la hoja o los charros contrabandistas de la rama</i> . Prólogo de Salvador Novo. <i>Rústica</i> .	15,000.00
207.	<i>India Literaria, La. Mahabharata. Bagavad Gita. Los vedas. Leyes de Manú. Poesía. Teatro. Cuentos. Apólogos y leyendas. Antología, introducciones históricas, notas y un vocabulario de hinduismo</i> por Teresa E. Rohde. <i>Rústica</i> .	7,000.00
270.	INGENIEROS, José: <i>El hombre mediocre</i> . Introducción de Raúl Carrancá y Rivas. <i>Rústica</i> .	9,000.00
	IRIARTE. (Véase: <i>Fábulas</i> .)	
79.	IRVING, Washington: <i>Cuentos de la Alhambra</i> . Introducción de Ofelia Garza de Del Castillo. <i>Rústica</i> .	8,000.00
46.	ISAACS, Jorge: <i>María</i> . Introducción de Daniel Moreno. <i>Rústica</i> .	6,000.00
245.	JENOFONTE: <i>La expedición de los diez mil. Recuerdos de Sócrates. El banquete. Apología de Sócrates</i> . Estudio preliminar de Francisco Montes de Oca. <i>Rústica</i> .	6,000.00

66.	JIMÉNEZ, Juan Ramón: <i>Placeres y yo. Trescientos poemas (1903-1953)</i> . <i>Rústica</i>	5,000.00
374.	JOSEFO, Flavio: <i>La guerra de los judíos</i> . Prólogo de Salvador Marichalar. <i>Rústica</i>	12,000.00
448.	JOVELLANOS, Gaspar Melchor de: <i>Obras históricas</i> . Sobre la legislación y la historia. Discursos sobre la geografía y la historia. Sobre los espectáculos y diversiones públicas. Descripción del Castillo de Belver. Disciplina eclesiástica sobre sepulturas. Edición y notas de Elviro Martínez. <i>Rústica</i>	8,000.00
23.	<i>Joyas de la amistad engarzadas en una anuología</i> . Selección y nota preliminar de Salvador Novo. <i>Rústica</i>	6,000.00
390.	JOYCE, James: <i>Retrato del artista adolescente</i> . <i>Genie de Dublin</i> . Prólogo de Antonio Marichalar. <i>Rústica</i>	7,000.00
467.	KAFKA, Franz: <i>La metamorfosis</i> . <i>El proceso</i> . Prólogo de Milan Kundera. <i>Rústica</i>	9,000.00
486.	KAFKA, Franz: <i>El castillo</i> . <i>La condena</i> . <i>La gran Muralla China</i> . Introducción de Theodor W. Adorno. <i>Rústica</i>	8,000.00
203.	KANT, Manuel: <i>Crítica de la razón pura</i> . Estudio introductivo y análisis de la obra por Francisco Larroyo. <i>Rústica</i>	15,000.00
212.	KANT, Manuel: <i>Fundamentación de la metafísica de las costumbres</i> . <i>Crítica de la razón práctica</i> . <i>La paz perpetua</i> . Estudio introductivo y análisis de las obras por Francisco Larroyo. <i>Rústica</i>	7,000.00
246.	KANT, Manuel: <i>Prolegómenos a toda metafísica del porvenir</i> . <i>Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime</i> . <i>Crítica del juicio</i> . Estudio preliminar de las obras por Francisco Larroyo. <i>Rústica</i>	15,000.00
30.	KEMPIS, Tomás de: <i>Imitación de Cristo</i> . Introducción de Francisco Montes de Oca. <i>Rústica</i>	8,000.00
204.	KIPLING, Rudyard: <i>El libro de las tierras vírgenes</i> . Introducción de Arturo Souto Alabarce. <i>Rústica</i>	9,000.00
545.	KOROLENKO, Vladimir G.: <i>El sueño de Makar</i> . <i>Malas compañías</i> . <i>El clamor del bosque</i> . <i>El músico ciego y otros relatos</i> . Introducción por A. Jjabrovitski. <i>Rústica</i>	7,000.00
	KOROLENKO: (Véase: <i>Cuentos Rusos</i> .)	
598.	KUPRIN, Alejandro: <i>El desafío</i> . Introducción de Ettore lo Gatto. <i>Rústica</i>	15,000.00
	KUPRIN: (Véase: <i>Cuentos Rusos</i> .)	
427.	LAERCIO, Diógenes: <i>Vidas de los filósofos más ilustres</i> . FILOSTRATO: <i>Vida de los sofistas</i> . Traducciones y prólogos de José Ortiz y Sanz y José M. Riaño. <i>Rústica</i>	18,000.00
	LAERCIO, Diógenes. (Véase: LUCRECIO CARO, Tito.)	
	LAFONTAINE. (Véase: <i>Fábulas</i> .)	
520.	LAFRAGUA, José María y OROZCO Y BERRA, Manuel: <i>La ciudad de México</i> . Prólogo de Ernesto de la Torre Villar. Con la colaboración de Ramiro Navarro de Anda. <i>Rústica</i>	18,000.00
155.	LAGERIOT, Selma: <i>El maravilloso viaje de Nils Holgersson</i> . Introducción de Palma Guillén de Nicolau. <i>Rústica</i>	7,000.00
549.	LAGERIOT, Selma: <i>El carretero de la muerte</i> . <i>El esclavo de su finca y otras narraciones</i> . Prólogo de Agustín Loera y Chávez. <i>Rústica</i>	7,000.00
272.	LAMARTINE, Alfonso de: <i>Graziella</i> . <i>Rafael</i> . Estudio preliminar de Daniel Moreno. <i>Rústica</i>	7,000.00
93.	LARRA, Mariano José de "Fígaro": <i>Artículos</i> . Prólogo de Juana de Ontañón. <i>Rústica</i>	15,000.00
459.	LARRA, Mariano José de: <i>El doncel de Don Enrique</i> . <i>El doliente</i> . <i>Maclús</i> . Prólogo de Arturo Souto A. <i>Rústica</i>	8,000.00
333.	LARROYO, Francisco: <i>La filosofía iberoamericana</i> . Historia, formas, temas, Polémica. Realizaciones. <i>Rústica</i>	15,000.00
34.	<i>Lazarillo de Tormes</i> , El. (Autor desconocido): <i>Vida del buscón Don Pablos</i> , de FRANCISCO DE QUEVEDO. Estudio preliminar de ambas obras por Guillermo Díaz-Plaja. <i>Rústica</i>	6,000.00
38.	LAZO, Raimundo: <i>Historia de la literatura hispanoamericana</i> . <i>El período colonial (1492-1780)</i> . <i>Rústica</i>	10,000.00

65.	LAZO, Raimundo: <i>Historia de la literatura hispanoamericana. El siglo XIX (1780-1914). Rústica.</i>	10,000.00
179.	LAZO, Raimundo: <i>La novela Andina. (Pasado y futuro. Alcides Arguedas, César Vallejo, Ciro Alegría, Jorge Icaza, José María Arguedas. Previsible misión de Vargas Llosa y los futuros narradores). Rústica.</i>	10,000.00
184.	LAZO, Raimundo: <i>El romanticismo. (Lo romántico en la lírica hispanoamericana, del siglo XVI a 1970). Rústica.</i>	8,000.00
226.	LAZO, Raimundo: <i>Gertrudis Gómez de Avellaneda. La mujer y la poesía lírica. Rústica.</i>	7,000.00
	<i>Lectura en voz alta. (Véase: ARREOLA, Juan José.)</i>	
321.	LEIBNIZ, Godofredo G.: <i>Discurso de metafísica. Sistema de la naturaleza. Nuevo tratado sobre el entendimiento humano. Monadología. Principios sobre la naturaleza y la gracia. Estudio introductorio y análisis de las obras por Francisco Larroyo. Rústica.</i>	15,000.00
145.	LEON, Fray Luis de: <i>La perfecta casada. Cantar de los cantares. Poesías originales. Introducción y notas de Joaquín Antonio Peñalosa. Rústica.</i>	6,000.00
247.	LE SAGE: <i>Gil Blas de Santillana. Traducción y prólogo de Francisco José de Isla. Y un estudio de Saint-Beuve. Rústica.</i>	18,000.00
48.	<i>Libro de los salmos. Versión directa del hebreo y comentarios de José González Brown. Rústica.</i>	15,000.00
304.	LIVIO, Tito: <i>Historia Romana. Primera década. Estudio preliminar de Francisco Montes de Oca. Rústica.</i>	12,000.00
276.	LONDON, Jack: <i>El lobo de mar. El mexicano. Introducción de Arturo Souto A. Rústica.</i>	8,000.00
277.	LONDON, Jack: <i>El llamado de la selva. Colmillo blanco. Rústica.</i>	9,000.00
284.	LONGO: <i>Dafnis y Cloe. APULEYO: El asno de oro. Estudio preliminar de Francisco Montes de Oca. Rústica.</i>	8,000.00
12.	LOPE DE VEGA Y CARPIO, Félix: <i>Fuenteovejuna. Peribáñez y el comendador de ocaña. El mejor alcalde, el Rey. El caballero de Olmedo. Biografía y presentación de las obras por J. M. Lope Blanch. Rústica.</i>	5,000.00
566.	LOPEZ DE GOMARA, Francisco: <i>Historia de la conquista de México. Estudio preliminar de Juan Miralles Ostos. Rústica.</i>	15,000.00
	LOPE DE VEGA. (Véase: <i>Autos Sacramentales.</i>)	
	LOPEZ DE YANGUAS. (Véase: <i>Autos Sacramentales.</i>)	
298.	LOPEZ-PORTELLO Y ROJAS, José: <i>Fuertes y débiles. Prólogo de Ramiro Villaseñor y Villaseñor. Rústica.</i>	8,000.00
	LOPEZ RUBIO. (Véase: <i>Teatro Español Contemporáneo</i>)	
574.	LOPEZ SOLER, Ramón: <i>Los bandos de Castilla. El caballero del Cisne. Prólogo de Ramón López Soler. Rústica.</i>	10,000.00
218.	LOPEZ Y FUENTES, Gregorio: <i>El indio. Novela mexicana. Prólogo de Antonio Margaña Esquivel. Rústica.</i>	8,000.00
297.	LOTI, Pierre: <i>Las desencantadas. Introducción de Rafael Solana. Rústica.</i>	8,000.00
	LUCA DE TENA. (Véase: <i>Teatro Español Contemporáneo.</i>)	
485.	LUCRECIO CARO, Tito: <i>De la naturaleza. LAERCIO, Diógenes: Epicuro. Prólogo de Cocetto Marchessi. Rústica.</i>	8,000.00
353.	LUMMIS, Carlos F.: <i>Los exploradores españoles del Siglo XVI. Prólogo de Rafael Altamira. Rústica.</i>	8,000.00
595.	LLUL, Ramón: <i>Blanquerna. El doctor iluminado por Ramón Xirau. Rústica.</i>	15,000.00
324.	MAETTLINCK, Maurice: <i>El pájaro azul. Introducción de Teresa del Conde. Rústica.</i>	6,000.00
178.	MANZONI, Alejandro: <i>Los novios. (Historia milanese del siglo XVIII). Con un estudio de Federico Baráibar. Rústica.</i>	10,000.00
152.	MAQUIAVELO, Nicolás: <i>El príncipe. Precedio de Nicolás Maquiavelo en su quinto centenario por Antonio Gómez Robledo. Rústica.</i>	5,000.00
	MARCO AURELIO: (Véase: <i>EPICTETO</i>)	
192.	MARMOL, José: <i>Amalia. Prólogo de Juan Carlos Ghiano. Rústica.</i>	15,000.00

367.	MARQUEZ SITERLING, Carlos: <i>José Martí. Síntesis de una vida extraordinaria. Rústica.</i>	15,000.00
	MARQUINA. (Véase: <i>Teatro Español Contemporáneo.</i>)	
141.	MARTÍ, José: <i>Hombré apostólico y escritor. Sus mejores páginas.</i> Estudio, notas y selección de textos, por Raimundo Lazo. <i>Rústica.</i>	6,000.00
236.	MARTÍ, José: <i>Ismaelillo. La edad de oro. Versos sencillos.</i> Prólogo de Raimundo Lazo. <i>Rústica.</i>	8,000.00
338.	MARTINEZ DE TOLEDO, Alfonso: <i>Arcipreste de Talavera o Corbacho.</i> Introducción de Arturo Souto A. con un estudio del vocabulario del <i>Corbacho</i> y colección de refranes y alocuciones contenidos en el mismo por A. Steiger. <i>Rústica.</i>	9,000.00
214.	MARTINEZ SIERRA, Gregorio: <i>Tú eres la paz. Canción de cuna.</i> Prólogo de María Edmée Alvarez. <i>Rústica.</i>	8,000.00
193.	MATEOS, Juan A.: <i>El cerro de las campanas. (Memorias de un guerrillero).</i> Prólogo de Clementina Díaz y de Ovando. <i>Rústica.</i>	12,000.00
197.	MATEOS, Juan A.: <i>El sol de mayo. (Memorias de la intervención).</i> Nota preliminar de Clementina Díaz y de Ovando. <i>Rústica.</i>	8,000.00
514.	MATEOS, Juan A.: <i>Sacerdote y caudillo. (Memorias de la insurrección).</i> <i>Rústica.</i>	15,000.00
573.	MATEOS, Juan A.: <i>Los insurgentes.</i> Prólogo de Vicente Riva Palacio. <i>Rústica.</i>	10,000.00
334.	MATOS MOCTEZUMA, Eduardo: <i>El negrito poeta mexicano y el dominicano. ¿Realidad o fantasía?</i> Exordio de Antonio Pompa y Pompa. <i>Rústica.</i>	7,000.00
565.	MAUGHAM W., Somerset: <i>Cosmopolitas. La miscelánea de siempre.</i> Estudio sobre el cuento corto de W. Somerset Maugham. <i>Rústica.</i>	9,000.00
410.	MAUPASSANT, Guy de: <i>Bola de sebo. Mademoiselle fifi. Las hermanas Rondoli.</i> <i>Rústica.</i>	9,000.00
423.	MAUPASSANT, Guy de: <i>La becada. Claror de luna. Miss Harriet.</i> Introducción de Dana Lee Thomas. <i>Rústica.</i>	8,000.00
506.	MELVILLE, Herman: <i>Moby Dick o la ballena blanca.</i> Prólogo de W. Somerset Maugham. <i>Rústica.</i>	8,000.00
336.	MENENDEZ, Miguel Angel: <i>Nayar. (Novela.)</i> Ilustró Cadena M. <i>Rústica.</i>	18,000.00
370.	MENENDEZ PELAYO, Marcelino: <i>Historia de los heterodoxos españoles. Erasmistas y protestantes. Sectas místicas. Judaizantes y moriscos. Artes mágicas.</i> Prólogo de Arturo Farinelli. <i>Rústica.</i>	15,000.00
389.	MENENDEZ PELAYO, Marcelino: <i>Historia de los heterodoxos españoles. Regalismo y enciclopedia. Los afrancesados y las Cortes de Cádiz. Reinados de Fernando VII e Isabel II. Krausismo y apologistas católicos.</i> Prólogo de Arturo Farinelli. <i>Rústica.</i>	18,000.00
405.	MENENDEZ PELAYO, Marcelino: <i>Historia de los heterodoxos españoles. Epocas romana y visigoda. Priscilianismo y adopcionismo. Mozárabes cordobeses. Pantelismo senítico. Albigenes y valdenses. Amaldo de Vilanova. Raimundo Lulio. Hayjes en el siglo XV.</i> Advertencia y discurso preliminar de Marcelino Menéndez Pelayo. <i>Rústica.</i>	15,000.00
475.	MENENDEZ PELAYO, Marcelino: <i>Historia de las ideas estéticas en España.</i> La ideas estéticas entre los antiguos griegos y latinos. Desarrollo de las ideas estéticas hasta fines del siglo XVII. <i>Rústica.</i>	25,000.00
482.	MENENDEZ PELAYO, Marcelino: <i>Historia de las ideas estéticas en España.</i> Reseña histórica del desarrollo de las doctrinas estéticas durante el siglo XVIII. <i>Rústica.</i>	15,000.00
483.	MENENDEZ PELAYO, Marcelino: <i>Historia de las ideas estéticas en España.</i> Desarrollo de las doctrinas estéticas durante el siglo XIX. <i>Rústica.</i>	20,000.00
	MESSER, Augusto: (Véase: HESSEN, Juan.)	
	MIHURA: (Véase: <i>Teatro Español Contemporáneo.</i>)	
18.	<i>Milyun sonidos mexicanos.</i> Selección y nota preliminar de Salvador Novo. <i>Rústica.</i>	8,000.00
136.	<i>Mil y una noches.</i> Las. Prólogo de Teresa E. de Rhode. <i>Rústica.</i>	9,000.00
194.	MILTON, John: <i>El paraíso perdido.</i> Prólogo de Joaquín Antonio Peñalosa. <i>Rústica.</i>	7,000.00
	MIRA DE AMEZCUA: (Véase: <i>Autos Sacramentales.</i>)	
109.	MIRO, Gabriel: <i>Figuras de la pasión del señor. Nuestro Padre San Daniel.</i> Prólogo de Juana de Ontañón. <i>Rústica.</i>	8,000.00

68.	MISTRAL, Gabriela: <i>Lecturas para mujeres</i> . Gabriela Mistral (1922-1924) por Palma Guillén de Nicolau. <i>Rústica</i>	6,000.00
250.	MISTRAL, Gabriela: <i>Desolación. Ternura. Tala. Lagar</i> . Introducción de Palma Guillén de Nicolau. <i>Rústica</i>	6,000.00
144.	MOLIERE: <i>Comedias</i> . Tartufo. El burgués gentilhomme. El misántropo. El enfermo imaginario. Prólogo de Rafael Solana. <i>Rústica</i>	7,000.00
149.	MOLIERE: <i>Comedias</i> . El avaro. Las preciosas ridículas. El médico o la fuerza. La escuela de las mujeres. Las mujeres sabias. Prólogo de Rafael Solana. <i>Rústica</i>	7,000.00
32.	MOLINA, Tirso de: <i>El vergonzoso en palacio. El condenado por desconfiado. El bulador de Sevilla. La prudencia en la mujer</i> . Edición de Juana de Ontañón. <i>Rústica</i>	6,000.00
600.	MOLINA, Tirso de: (Véase: <i>Autos Sacramentales</i> .)	
600.	MONTAIGNE: <i>Ensayos completos</i> . Notas prologales de Emiliano M. Aguilera. Traducción del francés de Juan G. de Luaces. <i>Rústica</i>	45,000.00
208.	MONTALVO, Juan: <i>Capítulos que se le olvidaron a Cervantes</i> . Estudio introductivo de Gonzalo Zaldumbide. <i>Rústica</i>	8,000.00
501.	MONTALVO, Juan: <i>Siete tratados</i> . Prólogo de Luis Alberto Sánchez. <i>Rústica</i>	8,000.00
381.	MONTES DE OCA, Francisco: <i>Poesía hispanoamericana</i> . <i>Rústica</i>	15,000.00
191.	MONTESQUIEU: <i>Del espíritu de las leyes</i> . Estudio preliminar de Daniel Moreno. <i>Rústica</i>	15,000.00
282.	MORO, Tomás: <i>Utopía</i> . Prólogo de Manuel Alcalá. <i>Rústica</i>	6,000.00
129.	MOTOLINA, Fray Toribio: <i>Historia de los indios de la Nueva España</i> . Estudio crítico, apéndices, notas e índice de Edmundo O'Gorman. <i>Rústica</i>	6,000.00
588.	MUNTJE, Axel: <i>La historia de San Michele</i> . Introducción de Arturo Uslar-Pietri. <i>Rústica</i>	12,000.00
286.	NATORP, Pablo: <i>Propedéutica filosófica. Kant y la escuela de Marburgo. Curso de pedagogía social</i> . Presentación introductiva (el autor y su obra) y preámbulos a los capítulos por Francisco Larroyo. <i>Rústica</i>	8,000.00
527.	NAVARRO VILLOSLADA, Francisco: <i>Anaya o los Vascos en el siglo VIII</i> . <i>Rústica</i>	18,000.00
171.	NERVO, Amado: <i>Plenitud, perlas negras. Místicas. Los jardines interiores. El estanque de los Lotos</i> . Prólogo de Ernesto Mejía Sánchez. <i>Rústica</i>	6,000.00
175.	NERVO, Amado: <i>La anada innóvil. Serenidad. Elevación. La última luna</i> . Prólogo de Ernesto Mejía Sánchez. <i>Rústica</i>	6,000.00
443.	NERVO, Amado: <i>Poemas: Las voces. Lira heróica. El exodo y las flores del camino. El arquero divino. Otros poemas. En voz baja. Poesías varias</i> . <i>Rústica</i>	8,000.00
	NEVILLE. (Véase: <i>Teatro Español Contemporáneo</i> .)	
395.	NIETZSCHE, Federico: <i>Así hablaba Zaratustra</i> . Pról. de E. W. F. Tomlin. <i>Rústica</i>	8,000.00
430.	NIETZSCHE, Federico: <i>Más allá del bien y del mal. Genealogía de la moral</i> . Prólogo de Johann Fischl. <i>Rústica</i>	8,000.00
576.	NUÑEZ CABEZA DE VACA, Alvar: <i>Naufragios y comentarios</i> . Apuntes sobre la vida del adelantado por Enrique Vedia. <i>Rústica</i>	7,500.00
356.	NUÑEZ DE ARCE, Gaspar: <i>Poesías completas</i> . Pról. de Arturo Souto A. <i>Rústica</i>	7,000.00
8.	Ocho siglos de poesía en lengua española. Introducción y compilación de Francisco Montes de Oca. <i>Rústica</i>	15,000.00
45.	O'GORMAN, Edmundo: <i>Historia de las divisiones territoriales en México</i> . <i>Rústica</i>	10,000.00
	OLMO: (Véase: <i>Teatro Español Contemporáneo</i> .)	
	ONTAÑÓN, Juana de: (Véase: Santa Teresa de Jesús.)	
462.	ORTEGA Y GASSET, José: <i>En torno a Galileo. El hombre y la gente</i> . Prólogo de Ramón Xirau. <i>Rústica</i>	6,000.00
488.	ORTEGA Y GASSET, José: <i>El tema de nuestro tiempo. La rebelión de las masas</i> . Prólogo de Fernando Salmerón. <i>Rústica</i>	6,000.00
497.	ORTEGA Y GASSET, José: <i>La deshumanización del arte e ideas sobre la novela. Velázquez-Goya</i> . <i>Rústica</i>	6,000.00
499.	ORTEGA Y GASSET, José: <i>¿Qué es filosofía? Unas lecciones de metafísica</i> . Prólogo de Antonio Rodríguez Húscar. <i>Rústica</i>	6,000.00

436.	OSTROVSKI, Nicolai: <i>Así se cumplió el acero</i> . Prefacio de Ana Karaváeva. <i>Rústica</i> .	10,000.00
316.	OVIDIO: <i>Lamacañorfois</i> . Estudio preliminar de Francisco Montes de Oca. <i>Rústica</i> .	10,000.00
213.	PALACIO VALDES, Armando: <i>La hermana San Sulpicio</i> . Introducción de Joaquín Antonio Peñalosa. <i>Rústica</i> .	8,000.00
125.	PALMA, Ricardo: <i>Tradiciones peruanas</i> . Estudio y selección por Raimundo Lazo. <i>Rústica</i> .	10,000.00
	PALOU, Fr. Francisco: (Véase: CLAVIJERO, Francisco Xavier.)	
421.	PAPINI, Giovanni: <i>Gog. El libro negro</i> . Prólogo de Ettore Alodoli. <i>Rústica</i> .	12,000.00
424.	PAPINI, Giovanni: <i>Historia de Cristo</i> . Prólogo de Victoriano Capánaga. <i>Rústica</i> .	8,000.00
266.	PARDO BAZAN, Emilia: <i>Los pazos de Ulloa</i> . Introducción de Arturo Souto A. <i>Rústica</i> .	6,000.00
358.	PARDO BAZAN, Emilia: <i>San Francisco de Asís</i> . (Siglo XIII). Prólogo de Marcelino Menéndez Pelayo. <i>Rústica</i> .	8,000.00
496.	PARDO BAZAN, Emilia: <i>La madre naturaleza</i> . Introducción de Arturo Souto A. <i>Rústica</i> .	8,000.00
577.	PASCAL, Blas: <i>Pensamientos y otros escritos</i> . Aproximaciones a Pascal de R. Guardini, F. Mauriac, J. Mesner y H. Kung. <i>Rústica</i> .	15,000.00
	PASO: (Véase: <i>Teatro Español Contemporáneo</i> .)	
3.	PAYNO, Manuel: <i>Los bandidos de Río Frío</i> . Edición y prólogo de Antonio Castro Leal. <i>Rústica</i> .	20,000.00
80.	PAYNO, Manuel: <i>El fístol del diablo. Novela de costumbres mexicanas</i> . Texto establecido y estudio preliminar de Antonio Castro Leal. <i>Rústica</i> .	20,000.00
	PEMAN: (Véase: <i>Teatro Español Contemporáneo</i> .)	
	Pensador Mexicano: (Véase: <i>Fábulas</i> .)	
64.	PEREDA, José María de: <i>Peñas arriba. Sotileza</i> . Introducción de Soledad Anaya Solórzano. <i>Rústica</i> .	10,000.00
165.	PEREYRA, Carlos: <i>Hernán Cortés</i> . Prólogo de Martín Quirarte. <i>Rústica</i> .	6,000.00
493.	PEREYRA, Carlos: <i>Las huellas de los conquistadores</i> . <i>Rústica</i> .	8,000.00
498.	PEREYRA, Carlos: <i>La conquista de las rutas oceánicas. La obra de España en América</i> . Prólogo de Silvio Zavala. <i>Rústica</i> .	10,000.00
188.	PEREZ ESCRICH, Enrique: <i>El mártir del Gólgota</i> . Prólogo de Joaquín Antonio Peñalosa. <i>Rústica</i> .	12,000.00
69.	PEREZ GALDOS, Benito: <i>Miau. Marianela</i> . Prólogo de Teresa Silva Tena. <i>Rústica</i> .	8,000.00
107.	PEREZ GALDOS, Benito: <i>Doña perfecta. Misericordia</i> . Nota preliminar de Teresa Silva Tena. <i>Rústica</i> .	10,000.00
117.	PEREZ GALDOS, Benito: <i>Episodios nacionales: Trafalgar. La corte de Carlos IV</i> . Prólogo de María Eugenia Gaona. <i>Rústica</i> .	12,000.00
130.	PEREZ GALDOS, Benito: <i>Episodios nacionales: 19 de marzo y el 2 de mayo. Bailén</i> . Nota preliminar de Teresa Silva Tena. <i>Rústica</i> .	6,000.00
158.	PEREZ GALDOS, Benito: <i>Episodios nacionales: Napoleón en Chamartín. Zaragoza</i> . Prólogo de Teresa Silva Tena. <i>Rústica</i> .	6,000.00
166.	PEREZ GALDOS, Benito: <i>Episodios nacionales: Gerona. Cádiz</i> . Nota preliminar de Teresa Silva Tena. <i>Rústica</i> .	6,000.00
185.	PEREZ GALDOS, Benito: <i>Fortunata y Jacinta. (Dos historias de casadas)</i> . Introducción de Agustín Yáñez. <i>Rústica</i> .	18,000.00
289.	PEREZ GALDOS, Benito: <i>Episodios nacionales: Juan Martín el Empecinado. La batalla de los Arapiles</i> . <i>Rústica</i> .	8,000.00
378.	PEREZ GALDOS, Benito: <i>La desheredada</i> . Prólogo de José Salavarría. <i>Rústica</i> .	8,000.00
383.	PEREZ GALDOS, Benito: <i>El amigo manso</i> . Prólogo de Joaquín Casalduero. <i>Rústica</i> .	8,000.00
392.	PEREZ GALDOS, Benito: <i>La fontana de oro</i> . Introducción de Marcelino Menéndez Pelayo. <i>Rústica</i> .	10,000.00
446.	PEREZ GALDOS, Benito: <i>Tristana-Nazarín</i> . Prólogo de Ramón Gómez de la Serna. <i>Rústica</i> .	8,000.00

473.	PEREZ GALDOS, Benito: <i>Angel Guerra</i> . Prólogo de Emilia Pardo Bazán. <i>Rústica</i> .	6,000.00
489.	PEREZ GALDOS, Benito: <i>Torquemada en la hoguera. Torquemada en la cruz. Torquemada en el purgatorio. Torquemada y San Pedro</i> . Prólogo de Joaquín Casaldueño. <i>Rústica</i> .	8,000.00
231.	PEREZ LUGIN, Alejandro: <i>La casa de la Troya. Estudiantina</i> . <i>Rústica</i> .	6,000.00
235.	PEREZ LUGIN, Alejandro: <i>Currito de la Cruz</i> . <i>Rústica</i> .	8,000.00
263.	PERRAULT, Cuentos de: <i>Griselda. Piel de asno. Los deseos ridículos. La bella durmiente del bosque. Capucita roja. Barba azul. El gato con botas. Las hadas. Cenicienta. Riquete el del copete. Pulgarcito</i> . Prólogo de María Edmée Alvarez. <i>Rústica</i> .	5,000.00
308.	PESTOLAZZI, Juan Enrique: <i>Cómo Gertrudis enseña a sus hijos. Cartas sobre la educación de los niños. Libros de educación elemental</i> . Prólogo, estudio introductorio y preámbulos de las obras por Edmundo Escobar. <i>Rústica</i> .	6,000.00
369.	PESTOLAZZI, Juan Enrique: <i>Canto del cisne</i> . Estudio preliminar de José Manuel Villalpando. <i>Rústica</i> .	10,000.00
492.	PETRARCA: <i>Cancionero. Triunfos</i> . Prólogo de Ernst Hatch Wilkins. <i>Rústica</i> .	10,000.00
221.	PEZA, Juan de Dios: <i>Hogar y patria. El arpa del amor</i> . Noticia preliminar de Porfirio Martínez Peñalosa. <i>Rústica</i> .	10,000.00
224.	PEZA, Juan de Dios: <i>Recuerdos y esperanzas. Flores del alma y versos festivos</i> . <i>Rústica</i> .	10,000.00
557.	PEZA, Juan de Dios: <i>Leyendas históricas tradicionales y fantásticas de las calles de la ciudad de México</i> . Prólogo de Isabel Quiñones. <i>Rústica</i> .	9,000.00
594.	PEZA, Juan de Dios: <i>Memorias. Reliquias y retratos</i> . Prólogo de Isabel Quiñonez. <i>Rústica</i> .	18,000.00
248.	PINDARO: <i>Odas. Olímpicas. Pláticas. Nemeas. Ísmicas y frágmenos de otras obras de Píndaro</i> . Otros líricos griegos: <i>Arquilocho. Tíneo. Alceo. Saffo. Simónides de Ceos. Anacreonte. Baquílides</i> . Estudio preliminar de Francisco Montes de Oca. <i>Rústica</i> .	6,000.00
13.	PLATON: <i>Diálogos</i> . Estudio preliminar de Francisco Larroyo. <i>Rústica</i> .	18,000.00
139.	PLATON: <i>Las leyes. Epinomis. El político</i> . Estudio introductorio y preámbulos a los diálogos de Francisco Larroyo. <i>Rústica</i> .	12,000.00
258.	PLAUTO: <i>Comedias: Los mellizos. El militar fanfarrón. La olla. El gorgojo. Anfirión. Los cautivos</i> . Estudio preliminar de Francisco Montes de Oca. <i>Rústica</i> .	6,000.00
26.	PLUTARCO: <i>Vidas paralelas</i> . Introducción de Francisco Montes de Oca. <i>Rústica</i> .	10,000.00
564.	<i>Pobreza y riqueza</i> . En obras selectas del cristianismo primitivo por Carlos Ignacio González S. J. <i>Rústica</i> .	10,000.00
210.	POE, Edgar Allan: <i>Narraciones extraordinarias. Aventuras de Arturo Gordon Pym. El cuervo</i> . Prólogo de Ma. Elvira Bermúdez. <i>Rústica</i> .	10,000.00
85.	<i>Poema de Mio Cid</i> . Versión antigua, con prólogo y versión moderna de Amancio Bolaño e Isla. Seguido del <i>Romancero del Cid</i> . <i>Rústica</i> .	6,000.00
102.	<i>Poesía mexicana</i> . Selección de Francisco Montes de Oca. <i>Rústica</i> .	15,000.00
371.	POLO, Marco: <i>Viajes</i> . Introducción de María Elvira Bermúdez. <i>Rústica</i> .	7,000.00
510.	PONSON DU TERRAIL, Pierre Alexis: <i>Hazañas de Rocambole. Tomo I</i> . <i>Rústica</i> .	15,000.00
511.	PONSON DU TERRAIL, Pierre Alexis: <i>Hazañas de Rocambole. Tomo II</i> . <i>Rústica</i> .	15,000.00
518.	PONSON DU TERRAIL, Pierre Alexis: <i>La resurrección de Rocambole. Tomo I</i> . Continuación de "Hazañas de Rocambole". <i>Rústica</i> .	15,000.00
519.	PONSON DU TERRAIL, Pierre Alexis: <i>La resurrección de Rocambole. Tomo II</i> . Continuación de "Hazañas de Rocambole". <i>Rústica</i> .	15,000.00
36.	<i>Popol Wuj. Antiguas historias de los indios quichés de Guatemala</i> . Ilustradas con dibujos de los códices mayas. Advertencia, versión y vocabulario de Albertina Saravia E. <i>Rústica</i> .	8,000.00

150.	PRESCOTT, William H.: <i>Historia de la conquista de México</i> . Anotada por Don Lucas Alamán. Con notas, críticas y esclarecimientos de Don José Fernando Ramírez. Prólogo y apéndices por Juana A. Ortega y Medina. <i>Rústica</i> .	20,000.00
198.	PRIETO, Guillermo: <i>Musa callejera</i> . Pról. de Francisco Monterde. <i>Rústica</i> .	7,000.00
450.	PRIETO, Guillermo: <i>Romancero nacional</i> . Pról. de Ignacio M. Altamirano. <i>Rústica</i> .	10,000.00
481.	PRIETO, Guillermo: <i>Memorias de mis tiempos</i> . Pról. de Horacio Labastida. <i>Rústica</i> .	12,000.00
54.	Proverbios de Salomón y sabiduría de Jesús Ben Sirak. Versión directa de los originales por Angel María Garibay K. <i>Rústica</i> .	8,000.00
	QUEVEDO, Francisco de: (Véase: <i>Lazarillo de Tormes</i> .)	
332.	QUEVEDO Y VILLEGAS, Francisco de: <i>Sueños. El sueño de las calaveras. El alguacil alguacilado. Las zahúrdas de Plutón. Visita de los chistes. El mundo por dentro. La hora de todos y la fortuna con seso. Poesías</i> . Introducción de Arturo Souto A. <i>Rústica</i> .	7,000.00
97.	QUIROGA, Horacio: <i>Cuentos</i> . Selección, estudio preliminar y notas críticas e informativas por Raimundo Lazo. <i>Rústica</i> .	6,000.00
347.	QUIROGA, Horacio: <i>Más cuervos</i> . Introducción de Arturo Souto A. <i>Rústica</i> .	6,000.00
360.	RABELAIS: <i>Gargantúa y Pantagruel. Vida de Rabeláis</i> . Por Anatole France. Ilustraciones de Gustavo Doré. <i>Rústica</i> .	20,000.00
219.	RABINAL ACHI: <i>El varón de Rabinal. Ballet-drama de los indios quiqués de Guatemala</i> . Traducción y prólogo de Luis Cardoza y Aragón. <i>Rústica</i> .	6,000.00
	RANGEL, Nicolás. (Véase: URBINA, Luis G.)	
366.	REED, John: <i>México insurgente. Diez días que estreñecieron al mundo</i> . Prólogo de Juan de la Cabada. <i>Rústica</i> .	12,000.00
597.	RENAN, Ernesto: <i>Marco Aurelio y el fin del mundo antiguo</i> . Precedido de la plegaria sobre la acrópolis. <i>Rústica</i> .	18,000.00
101.	RIVA PALACIO, Vicente: <i>Cuentos del general</i> . Prólogo de Clementina Díaz y de Ovando. <i>Rústica</i> .	8,000.00
474.	RIVA PALACIO, Vicente: <i>Las doce enparedadas. Memorias de los tiempos de la inquisición</i> . <i>Rústica</i> .	8,000.00
476.	RIVA PALACIO, Vicente: <i>Calvario y Tabor</i> . <i>Rústica</i> .	7,000.00
507.	RIVA PALACIO, Vicente: <i>La vuelta de los muertos</i> . <i>Rústica</i> .	7,000.00
162.	RIVA, Duque de: <i>Don Alvaro a la fuerza del Sino. Romanes históricos</i> . Prólogo de Antonio Magaña Esquivel. <i>Rústica</i> .	6,000.00
172.	RIVERA, José Eustasio: <i>La vorágine</i> . Prólogo de Cristina Barros Stivalet. <i>Rústica</i> .	5,000.00
87.	RODO, José Enrique: <i>Ariel. Liberalismo y Jacobinismo</i> . Ensayos: Rubén Darío, Bolívar, Montalvo. Estudio preliminar, índice biográfico-cronológico y resumen bibliográfico por Raimundo Lazo. <i>Rústica</i> .	5,000.00
115.	RODO, José Enrique: <i>Motivos de Proteo y nuevos motivos de Proteo</i> . Prólogo de Raimundo Lazo. <i>Rústica</i> .	6,000.00
88.	ROJAS, Fernando de: <i>La Celestina</i> . Prólogo de Manuel de Ezcurdia. Con una cronología y dos glosarios. <i>Rústica</i> .	6,000.00
	ROMANCERO DEL CID. (Véase: <i>Poema de Mio Cid</i> .)	
	ROSAS MORENO: (Véase: <i>Fábulas</i> .)	
328.	ROSTAND, Edmundo: <i>Cyrano de Bergerac</i> . Prólogo, estudio y notas de Angeles Mendieta Alatorre. <i>Rústica</i> .	7,000.00
440.	ROTTERDAM, Erasmo de: <i>Elogio de la locura. Coloquios. Erasmo de Rotterdam</i> . Por Johan Huizinga. <i>Rústica</i> .	9,000.00
113.	ROUSSEAU, Juan Jacobo: <i>El contrato social o principios de Derecho Político. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen de la desigualdad</i> . Estudio preliminar de Daniel Moreno. <i>Rústica</i> .	5,000.00
159.	ROUSSEAU, Juan Jacobo: <i>Emilio o de la educación</i> . Estudio preliminar de Daniel Moreno. <i>Rústica</i> .	7,000.00
470.	ROUSSEAU, Juan Jacobo: <i>Confesiones</i> . Prólogo de Jeanne Renée Becker. <i>Rústica</i> .	8,000.00
265.	RUEDA, Lope de: <i>Tecuro completo</i> . Eufemia. Armelina. De los engañados. Medora. Colloquio de Camelia. Colloquio de Tymbria. Diálogo sobre la in-	

	vención de las Calcas. El deleitoso. Registro de representantes. Coloquio llamado prendas de amor. Colloquio en verso. Comedia llamada discordia y cuestión de amor. Auto de Naval y Abigail. Auto de los desposorios de Moisés. Farsa del sordo. Introducción de Arturo Souto A. <i>Rústica</i> .	8,000.00
10.	RUIZ DE ALARCON, Juan: <i>Cuatro comedias</i> : Las paredes oyen. Los pechos privilegiados. La verdad sospechosa. Ganar amigos. Estudio, texto y comentarios de Antonio Castro Leal. <i>Rústica</i> .	6,500.00
451.	RUIZ DE ALARCON, Juan: <i>El examen de mandos. La prueba de las promesas. Mudarse por mejorarse. El tejedor de Segovia</i> . Prólogo de Alfonso Reyes. <i>Rústica</i> . RUIZ IRIARTE: (Véase: <i>Teatro Español Contemporáneo</i> .)	8,000.00
51.	<i>Sabiduría de Israel</i> . Tres obras de la cultura judía. Traducciones directas de Angel María Garibay K. <i>Rústica</i> . <i>Sabiduría de Jesús Ben Sirak</i> : (Véase: <i>Proverbios de Salomón</i> .)	8,000.00
300.	SAHAGUN, Fr. Bernardino de: <i>Historia general de las cosas de la Nueva España</i> . La dispuso para la prensa en esta nueva edición, con numeración, anotaciones y apéndices, Angel María Garibay K. <i>Rústica</i> .	28,000.00
299.	SAINT-EXUPERY, Antoine de: <i>El principito</i> . Nota preliminar y traducción de María de los Angeles Porrúa. <i>Rústica</i> .	5,000.00
322.	SAINT-PIERRE, Bernardino de: <i>Pablo y Virginia</i> . Introducción de Arturo Souto A. <i>Rústica</i> .	12,000.00
456.	SALADO ALVAREZ, Victoriano: <i>Episodios nacionales. Santa Anna. La reforma. La intervención. El imperio: sus alteza serenísima. Memorias de un Polizonte</i> . Prólogo biográfico de Ana Salado Alvarez. <i>Rústica</i> .	8,000.00
460.	SALADO ALVAREZ, Victoriano: <i>Episodios nacionales. Santa Anna. La reforma. La intervención. El imperio: el golpe de estado. Los mártires de Tacubaya</i> . <i>Rústica</i> .	10,000.00
464.	SALADO ALVAREZ, Victoriano: <i>Episodios nacionales. Santa Anna. La reforma. La intervención. El imperio: la reforma. El plan de pacificación</i> . <i>Rústica</i> .	8,000.00
466.	SALADO ALVAREZ, Victoriano: <i>Episodios nacionales. Santa Anna. La reforma. La intervención. El imperio: las ranas pidiendo rey. Puebla</i> . <i>Rústica</i> .	10,000.00
468.	SALADO ALVAREZ, Victoriano: <i>Episodios nacionales. Santa Anna. La reforma. La intervención. El imperio. La Corte de Maximiliano. Orizaba</i> .	10,000.00
469.	SALADO ALVAREZ, Victoriano: <i>Episodios nacionales. Santa Anna. La reforma. La intervención. El imperio. Porfirio Díaz. Ramón Corona. Rica</i> .	8,000.00
471.	SALADO ALVAREZ, Victoriano: <i>Episodios nacionales. Santa Anna. La reforma. La intervención. El imperio. La emigración. Querétaro</i> . <i>Rústica</i> .	8,000.00
477.	SALADO ALVAREZ, Victoriano: <i>Memorias. Tiempo viejo. Tiempo Nuevo</i> . Nota preliminar de José Emilio Pacheco. Prólogo de Carlos González Peña. <i>Rústica</i> .	10,000.00
220.	SALGARI, Emilio: <i>Sandokan. La mujer del pirata</i> . Prólogo de María Elvira Bermúdez. <i>Rústica</i> .	8,000.00
239.	SALGARI, Emilio: <i>Los piratas de la Malasia. Los estranguladores</i> . Nota preliminar de María Elvira Bermúdez. <i>Rústica</i> .	8,000.00
242.	SALGARI, Emilio: <i>Los dos rivales. Los tigres de la Malasia</i> . Nota preliminar de María Elvira Bermúdez. <i>Rústica</i> .	8,000.00
257.	SALGARI, Emilio: <i>El rey del mar. La reconquista de Mompracem</i> . Nota preliminar de María Elvira Bermúdez. <i>Rústica</i> .	6,000.00
264.	SALGARI, Emilio: <i>El falso Bracnán. La calda de un imperio</i> . Nota preliminar de María Elvira Bermúdez. <i>Rústica</i> .	7,000.00
267.	SALGARI, Emilio: <i>En los junglares de la India. El desquite de Yáñez</i> . Nota preliminar de María Elvira Bermúdez. <i>Rústica</i> .	8,000.00
292.	SALGARI, Emilio: <i>El capitán Tormenta. El León de Damasco</i> . Nota preliminar de María Elvira Bermúdez. <i>Rústica</i> .	6,000.00
296.	SALGARI, Emilio: <i>El hijo del León de Damasco. La galera del Bajá</i> . Nota preliminar de María Elvira Bermúdez. <i>Rústica</i> .	8,000.00

302.	SALGARI, Emilio: <i>El corsario negro. La venganza.</i> Nota preliminar de María Elvira Bermúdez. <i>Rústica.</i>	6,000.00
306.	SALGARI, Emilio: <i>La reina de los caribes. Honorata de Wan Guld.</i> <i>Rústica.</i>	8,000.00
312.	SALGARI, Emilio: <i>Yolanda.</i> Morgan. <i>Rústica.</i>	6,000.00
363.	SALGARI, Emilio: <i>Aventuras entre los pieles rojas. El rey de la pradera.</i> Prólogo de María Elvira Bermúdez. <i>Rústica.</i>	9,000.00
376.	SALGARI, Emilio: <i>En las fronteras del Far-West. La cazadora de cabelleras.</i> Prólogo de María Elvira Bermúdez. <i>Rústica.</i>	12,000.00
379.	SALGARI, Emilio: <i>La soberana del campo de oro. El rey de los cangrejos.</i> Prólogo de María Elvira Bermúdez. <i>Rústica.</i>	12,000.00
465.	SALGARI, Emilio: <i>Las "Panteras" de Argel. El filtro de los Califas.</i> Prólogo de María Elvira Bermúdez. <i>Rústica.</i>	7,000.00
517.	SALGARI, Emilio: <i>Los naufragos del Liguria. Devastaciones de los piratas.</i>	6,000.00
533.	SALGARI, Emilio: <i>Los mineros de Alaska. Los pescadores de ballenas.</i>	7,000.00
535.	SALGARI, Emilio: <i>La campana de plata. Los hijos del aire.</i> <i>Rústica.</i>	8,000.00
536.	SALGARI, Emilio: <i>El desierto de fuego. Los bandidos del Sahara.</i> <i>Rústica.</i>	6,000.00
537.	SALGARI, Emilio: <i>Los barcos filibusteros.</i> <i>Rústica.</i>	7,000.00
538.	SALGARI, Emilio: <i>Los misterios de la selva. La costa de marfil.</i> <i>Rústica.</i>	7,000.00
540.	SALGARI, Emilio: <i>La favorita del Mahdi. El profeta del Sudán.</i> <i>Rústica.</i>	6,000.00
542.	SALGARI, Emilio: <i>El capitán de la "D'hurud". La montaña de luz.</i> <i>Rústica.</i>	6,000.00
544.	SALGARI, Emilio: <i>El hijo del corsario rojo.</i> <i>Rústica.</i>	6,000.00
547.	SALGARI, Emilio: <i>La perla roja. Los pescadores de perlas.</i> <i>Rústica.</i>	7,000.00
553.	SALGARI, Emilio: <i>El mar de las perlas. La perla del río rojo.</i> <i>Rústica.</i>	7,000.00
554.	SALGARI, Emilio: <i>Los misterios de la India.</i> <i>Rústica.</i>	7,000.00
559.	SALGARI, Emilio: <i>Los horrores de Filipinas.</i> <i>Rústica.</i>	7,000.00
560.	SALGARI, Emilio: <i>Flor de las perlas. Los cazadores de cabezas.</i> <i>Rústica.</i>	7,000.00
561.	SALGARI, Emilio: <i>Las hijas de los faraones. El sacerdote de Puah.</i> <i>Rústica.</i>	7,000.00
562.	SALGARI, Emilio: <i>Los piratas de las Bermudas. Dos abordajes.</i> <i>Rústica.</i>	8,000.00
563.	SALGARI, Emilio: <i>Nuevas aventuras de cabeza de piedra. El castillo de Montecarlo.</i> <i>Rústica.</i>	7,000.00
567.	SALGARI, Emilio: <i>La capitana del Yucatán. La heroína de Puerto Arturo.</i> Nota preliminar de María Elvira Bermúdez. <i>Rústica.</i>	7,000.00
579.	SALGARI, Emilio: <i>Un drama en el Océano Pacífico. Los solitarios del Océano.</i> <i>Rústica.</i>	9,000.00
583.	SALGARI, Emilio: <i>Al Polo Norte a bordo del "Tuimyr".</i> <i>Rústica.</i>	6,000.00
585.	SALGARI, Emilio: <i>El conuque misterioso. El esclavo de Madagascar.</i> <i>Rústica.</i>	9,000.00
288.	SALUSTIO: <i>La conjuración de Caúlina. La guerra de Juguria.</i> Estudio preliminar de Francisco Montes de Oca. <i>Rústica.</i>	6,000.00
	SAMANIEGO: (Véase: <i>Fábulas.</i>)	
393.	SAMOSATA, Luciano de: <i>Diálogos. Historia verdadera.</i> Introducción de Salvador Marichalar. <i>Rústica.</i>	15,000.00
59.	SAN AGUSTIN: <i>La ciudad de Dios.</i> Introducción de Francisco Montes de Oca. <i>Rústica.</i>	18,000.00
142.	SAN AGUSTIN: <i>Confesiones.</i> Versión, introducción y notas de Francisco Montes de Oca. <i>Rústica.</i>	10,000.00
40.	SAN FRANCISCO DE ASÍS: <i>Floreillas.</i> Introducción de Francisco Montes de Oca. <i>Rústica.</i>	6,000.00
228.	SAN JUAN DE LA CRUZ: <i>Subida del Monte Carmelo. Noche oscura. Cántico espiritual. Llama de amor viva. Poesías.</i> Prólogo de la Mora. <i>Rústica.</i>	12,000.00
199.	SAN PEDRO, Diego de: <i>Cárcel de amor. Arnalte e Lucenda. Sermon. Poesías. Desprecio de la fortuna. Seguidas de cuestión de amor.</i> Introducción de Arturo Souto A. <i>Rústica.</i>	10,000.00
	SANCHEZ DE BADAJOZ: (Véase: <i>Autos Sacramentales.</i>)	

50.	SANTA TERESA DE JESUS: <i>Las moradas. Libro de su vida.</i> Biografía de Juana de Ontañón. <i>Rústica.</i>	6,000.00
49.	SARMIENTO, Domingo F.: <i>Facundo. Civilización y Barbarie. Vida de Juan Facundo Quiroga.</i> Ensayo preliminar e índice cronológico por Raimundo Lazo. <i>Rústica.</i>	8,000.00
	SASTRE: (Véase: <i>Teatro Español Contemporáneo.</i>)	
138.	SCOTT, Walter: <i>Ivanhoe o El Cruzado.</i> Introducción de Arturo Sotuo A. <i>Rústica.</i>	8,000.00
409.	SCOTT, Walter: <i>El monasterio.</i> Prólogo de Henry Thomas. <i>Rústica.</i>	8,000.00
416.	SCOTT, Walter: <i>El pirata.</i> Prólogo de Henry Thomas. <i>Rústica.</i>	10,000.00
401.	SCHILLER, Federico: <i>María Estuardo. La doncella de Orleans. Guillermo Tell.</i> Prólogo de Alfredo S. Barca. <i>Rústica.</i>	8,000.00
434.	SCHILLER, Federico: <i>Don Carlos. La conjuración de Fiesco. Intriga y amor.</i> Prólogo de Wilhelm Dilthey. <i>Rústica.</i>	8,000.00
458.	SCHILLER, Federico: <i>Wallenstein. El campamento de Wallenstein. Los Piccolomini. La muerte de Wallenstein. La novia de Mesina.</i> Prólogo de Wilhelm Dilthey. <i>Rústica.</i>	8,000.00
419.	SCHOPENHAUER, Arturo: <i>El mundo como voluntad y representación.</i> Introducción de E. Friedrich Sauer. <i>Rústica.</i>	12,000.00
455.	SCHOPENHAUER, Arthur: <i>La sabiduría de la vida. En torno a la filosofía. El amor, las mujeres, la muerte y otros temas.</i> Prólogo de Abraham Waismann. Traducción del alemán por Eduardo González Blanco. <i>Rústica.</i>	10,000.00
603.	SCHWOB, Marcel: <i>Vidas imaginarias. La cruzada de los niños.</i> Prólogo de José Emilio Pacheco. <i>Rústica.</i>	15,000.00
281.	SENECA: <i>Tratados filosóficos. Cartas.</i> Estudio preliminar de Francisco Montes de Oca. <i>Rústica.</i>	8,000.00
437.	SERTILANGES, A. D.: <i>La vida intelectual.</i> GUITTON, Jean: <i>El trabajo intelectual.</i> <i>Rústica.</i>	8,000.00
86.	SHAKESPEARE: <i>Hamlet. Perlas por amor perdidas. Los dos hidalgos de Verona. Sueño de una noche de verano. Romeo y Julieta.</i> Con notas preliminares y dos cronologías. <i>Rústica.</i>	8,000.00
94.	SHAKESPEARE: <i>Otelo. La fiera cilla domada. A vuestro gusto. El rey Lear.</i> Con notas preliminares y dos cronologías. <i>Rústica.</i>	6,000.00
96.	SHAKESPEARE: <i>Macbeth. El mercader de Venecia. Las alegres comadres de Windsor. Julio César. La tempestad.</i> Con notas preliminares y dos cronologías. <i>Rústica.</i>	6,000.00
	SHOLOJOV: (Véase: <i>Cuentos Rusos.</i>)	
160.	SIFENKIEWICZ, Enrique: <i>Quo vadis?</i> Prólogo de José Manuel Villalaz. <i>Rústica.</i>	10,000.00
146.	SIERRA, Justo: <i>Juárez: su vida y su tiempo.</i> Introducción de Agustín Yáñez. <i>Rústica.</i>	12,000.00
515.	SIERRA, Justo: <i>Evolución política del pueblo mexicano.</i> Prólogo de Alfonso Reyes. <i>Rústica.</i>	8,000.00
81.	SITIO DE QUERETARO: <i>Según protagonistas y testigos.</i> Selección y notas introductorias de Daniel Moreno. <i>Rústica.</i>	15,000.00
14.	SOPHOCLES: <i>Las siete tragedias.</i> Versión directa del griego con una introducción de Angel María Garibay K. <i>Rústica.</i>	6,000.00
89.	SOLÍS Y RIVADENEIRA, Antonio de: <i>Historia de la conquista de México.</i> Prólogo y apéndices de Edmundo O'Gorman. Notas de José Valero. <i>Rústica.</i>	15,000.00
472.	SOSA, Francisco: <i>Biografías de mexicanos distinguidos.</i> (Doscientas noventa y cuatro.) <i>Rústica.</i>	15,000.00
319.	SPINOZA: <i>Ética. Tratado teológico-político.</i> Estudio introductivo, análisis de las obras y revisión del texto por Francisco Larroyo. <i>Rústica.</i>	15,000.00
105.	STENDHAL: <i>La cartuja de Parma.</i> Introducción de Francisco Montes de Oca. <i>Rústica.</i>	7,000.00
359.	STENDHAL: <i>Rojo y negro.</i> Introducción de Francisco Montes de Oca. <i>Rústica.</i>	8,000.00

110.	STEVENSON, R. L.: <i>La isla del tesoro. Cuentos de los mares del sur.</i> Prólogo de Sergio Pitol. <i>Rústica.</i>	7,000.00
72.	STOWE, Harriet Beecher: <i>La cabaña del tío Tom.</i> Introducción de Daniel Moreno. <i>Rústica.</i>	8,000.00
525.	SUE, Eugenio: <i>Los misterios de París.</i> Tomo I. <i>Rústica.</i>	15,000.00
526.	SUE, Eugenio: <i>Los misterios de París.</i> Tomo II. <i>Rústica.</i>	15,000.00
355.	SUETONIO: <i>Los doce Césares.</i> Introducción de Francisco Montes de Oca. <i>Rústica.</i>	8,000.00
	SURGUCHOV: (Véase: <i>Cuentos Rusos.</i>)	
196.	SWIFT, Jonathan: <i>Viajes de Gulliver.</i> Traducción, prólogo y notas de Monserrat Alfau. <i>Rústica.</i>	9,000.00
291.	TACITO, Cornelio: <i>Anales.</i> Estudio preliminar de Francisco Montes de Oca. <i>Rústica.</i>	9,000.00
33.	TAGORE, Rabindranath: <i>La luna nueva. El jardinero. El cartero del rey. Las piedras hambrientas y otros cuentos.</i> Estudio de Daniel Moreno. <i>Rústica.</i>	9,000.00
232.	TARACENA, Alfonso: <i>Francisco I. Madero.</i> <i>Rústica.</i>	6,000.00
386.	TARACENA, Alfonso: <i>José Vasconcelos.</i> <i>Rústica.</i>	10,000.00
610.	TARACENA, Alfonso: <i>La verdadera revolución mexicana. (1901-1911).</i> Prólogo de José Vasconcelos. <i>Rústica.</i>	35,000.00
611.	TARACENA, Alfonso: <i>La verdadera revolución mexicana. (1912-1914).</i> Palabras de Sergio Golwarz. <i>Rústica.</i>	35,000.00
	TASIN: (Véase: <i>Cuentos Rusos.</i>)	
403.	TASSO, Torcuato: <i>Jenissalén libertada.</i> Prólogo de M. Th. Laignel. <i>Rústica.</i>	7,000.00
325.	TEATRO ESPAÑOL CONTEMPORANEO: BENAVENTE: <i>Los intereses creados. La malquerida.</i> MARQUINA: <i>En Flandes se ha puesto el sol.</i> HINOS, ALVAREZ QUINTERO: <i>Malvaloca.</i> VALLE INCLAN: <i>El embrujado.</i> UNAMUNO: <i>Sombras de sueño.</i> GARCIA LORCA: <i>Bodas de sangre.</i> Introducción y anotaciones por Joseph W. Zdenek y Guillermo I. Castillo-Feliú. <i>Rústica.</i>	9,000.00
330.	TEATRO ESPAÑOL CONTEMPORANEO: LOPEZ RUBIO: <i>Celos del aire.</i> MIHURA: <i>Tres sombreros de copa.</i> LUCA DE TENA: <i>Don José, Pepe y Pepito.</i> SASTRE: <i>La mordaza.</i> CALVO SOTELLO: <i>La muralla.</i> PEMAN: <i>Los tres etcéteras de Don Simón.</i> NEVILLE: <i>Alta fidelidad.</i> PASO: <i>Cosas de papá y mamá.</i> OLMO: <i>La camisa.</i> RUIZ IRIARTE: <i>Historia de un adulterio.</i> Introducción y anotaciones por Joseph W. Zdenek y Guillermo I. Castillo-Feliú. <i>Rústica.</i>	12,000.00
350.	TEIXIDOR, Felipe: <i>Viajeros mexicanos. (Siglos XIX y XX).</i> <i>Rústica.</i>	12,000.00
37.	TEOGONIA E HISTORIA DE LOS MEXICANOS. Tres opúsculos del Siglo XVI. Edición de Angel M. Garibay K. <i>Rústica.</i>	6,000.00
253.	TERENCIO: <i>Comedias: La andriana. El eunuco. El atormentador de sí mismo. Los hermanos. La suegra. Formión.</i> Estudio preliminar de Francisco Montes de Oca. <i>Rústica.</i>	6,000.00
	TIMONEDA: (Véase: <i>Autos Sacramentales.</i>)	
201.	TOLSTOI, León: <i>La guerra y la paz.</i> De "La guerra y la paz" por Eva Alexandra Uchmany. <i>Rústica.</i>	25,000.00
205.	TOLSTOI, León: <i>Ana Karenina.</i> Prólogo de Fedro Guillén. <i>Rústica.</i>	15,000.00
295.	TOLSTOI, León: <i>Cuentos escogidos.</i> Prólogo de Fedro Guillén. <i>Rústica.</i>	7,000.00
394.	TOLSTOI, León: <i>Infancia-Adolescencia-Juventud. Recuerdos.</i> Prólogo de Salvador Marichalar. <i>Rústica.</i>	15,000.00
413.	TOLSTOI, León: <i>Resurrección.</i> Prólogo de Emilia Pardo Bazán. <i>Rústica.</i>	15,000.00
463.	TOLSTOI, León: <i>Los Cosacos. Sebastopol. Relatos de guerra.</i> Prólogo de Jaime Torres Bodet. <i>Rústica.</i>	8,000.00
479.	TORRE VILLAR, Ernesto de la: <i>Los Guadalupe y la independencia.</i> Con una selección de documentos inéditos. <i>Rústica.</i>	8,000.00
550.	TRAPE, Agostino: <i>San Agustín. El hombre, el pastor, el místico.</i> Presentación y traducción de Rafael Gallardo García O.S.A. <i>Rústica.</i>	10,000.00

290.	TUCIDIDES: <i>Historia de la guerra del Peloponeso</i> . Introducción de Edmundo O'Gorman. <i>Rústica</i> .	16,000.00
453.	TURGUENEV, Iván: <i>Nido de Hidalgos. Primer amor. Aguas primaverales</i> . Prólogo de Emilia Pardo Bazán. <i>Rústica</i> .	8,000.00
	TURGUENEV: (Véase: <i>Cuentos Rusos</i> .)	
591.	TURNER, John Kenneth: <i>México bárbaro</i> . <i>Rústica</i> .	10,000.00
209.	TWAIN, Mark: <i>Las aventuras de Tom Sawyer</i> . Introducción de Arturo Souto A. <i>Rústica</i> .	6,000.00
337.	TWAIN, Mark: <i>El príncipe y el mendigo</i> . Introducción de Arturo Souto A. <i>Rústica</i> .	6,000.00
	UCHIMANY, Eva: (Véase: TOLSTOI, León.)	
	UNAMUNO, Miguel de: (Véase: <i>Teatro Español Contemporáneo</i> .)	
384.	UNAMUNO, Miguel de: <i>Cómo se hace una novela. La ita Tula. San Manuel buen, mártir y tres historias más</i> . Retrato de Unamuno por J. Cassou y comentarios de Unamuno. <i>Rústica</i> .	9,000.00
388.	UNAMUNO, Miguel de: <i>Niebla. Abel Sánchez</i> . Tres novelas ejemplares y un prólogo. <i>Rústica</i> .	10,000.00
402.	UNAMUNO, Miguel de: <i>Del sentimiento trágico de la vida. La agonía del cristianismo</i> . Introducción de Ernst Robert Curtius. <i>Rústica</i> .	7,000.00
408.	UNAMUNO, Miguel de: <i>Por tierras de Portugal y España. Andanzas y visiones españolas</i> . Introducción de Ramón Gómez de la Serna. <i>Rústica</i> .	10,000.00
417.	UNAMUNO, Miguel de: <i>Vida de Don Quijote y Sancho. En torno al casticismo</i> . Introducción de Salvador de Madariaga. <i>Rústica</i> .	8,000.00
523.	UNAMUNO, Miguel de: <i>Autología poética</i> . Prólogo de Arturo Souto A. <i>Rústica</i> .	10,000.00
480.	URBINA, Luis G., HENRIQUEZ UREÑA, Pedro y RANGEL, Nicolás: <i>Autología del Centenario</i> . Estudio documentado de la literatura mexicana durante el primer siglo de independencia 1800-1821. Obra compilada bajo la dirección de Don Justo Sierra. <i>Rústica</i> .	15,000.00
237.	USIGLI, Rodolfo: <i>Corona de sombra. Corona de fuego. Corona de luz</i> . <i>Rústica</i> .	15,000.00
52.	VALDES, Juan de: <i>Diálogo de la lengua</i> . Prólogo de Juan M. Lope Blanch. <i>Rústica</i> .	6,000.00
	VALDIVIELSO: (Véase: <i>Autos Sacramentales</i> .)	
56.	VALERA, Juan: <i>Pepita Jiménez y Juanita la Larga</i> . Prólogo de Juana de Ontañón. <i>Rústica</i> .	8,000.00
190.	VALMIKI: <i>El Ramayana</i> . Prólogo de Teresa E. Rohde. <i>Rústica</i> .	6,000.00
135.	VALLE-INCLAN, Ramón del: <i>Sonata de primavera. Sonata de estío. Sonata de otoño. Sonata de invierno. (Memorias del Marqués de Bradomín)</i> . Estudio preliminar de Allen W. Phillips. <i>Rústica</i> .	7,000.00
287.	VALLE-INCLAN, Ramón del: <i>Tirano Banderas</i> . Introducción de Arturo Souto A. <i>Rústica</i> .	7,000.00
	VALLE-INCLAN, Ramón del: (Véase: <i>Teatro Español Contemporáneo</i> .)	
55.	VARGAS MARTINEZ, Ubaldo: <i>Morelos, siervo de la nación</i> . <i>Rústica</i> .	9,000.00
95.	VARONA, Enrique José: <i>Textos escogidos</i> . Ensayo de interpretación, anotaciones y selección de Raimundo Lazo. <i>Rústica</i> .	10,000.00
425.	VEGA, Garcilaso de la, y BOSCAN, Juan: <i>Poesías completas</i> . Prólogo de Dámaso Alonso. <i>Rústica</i> .	10,000.00
439.	VEGA, Garcilaso de la (El Inca): <i>Comentarios reales</i> . Introducción de José de la Riva-Agüero. <i>Rústica</i> .	12,000.00
217.	VELA, Arqueles: <i>El modernismo. Su filosofía. Su ética. Su técnica</i> . <i>Rústica</i> .	8,000.00
243.	VELA, Arqueles: <i>Análisis de la expresión literaria</i> . <i>Rústica</i> .	8,000.00
339.	VELEZ DE GUEVARA, Luis: <i>El diablo cojuelo. Reinar después de morir</i> . Introducción de Arturo Souto A. <i>Rústica</i> .	8,000.00
111.	VERNE, Julio: <i>De la tierra a la luna. Alrededor de la luna</i> . Prólogo de María Elvira Bermúdez. <i>Rústica</i> .	8,000.00
114.	VERNE, Julio: <i>Veinte mil leguas de viaje submarino</i> . Nota de María Elvira Bermúdez. <i>Rústica</i> .	8,000.00

116.	VERNE, Julio: <i>Viaje al centro de la tierra. El doctor Ox. Maese Zacarías. Un drama en los aires.</i> Nota de María Elvira Bermúdez. <i>Rústica.</i>	8,000.00
123.	VERNE, Julio: <i>La isla misteriosa.</i> Nota de María Elvira Bermúdez. <i>Rústica.</i>	9,000.00
168.	VERNE, Julio: <i>La vuelta al mundo en 80 días. Las tribulaciones de un chino en China.</i> <i>Rústica.</i>	8,000.00
180.	VERNE, Julio: <i>Miguel Strogoff.</i> Con una biografía de Julio Verne por María Elvira Bermúdez. <i>Rústica.</i>	7,000.00
183.	VERNE, Julio: <i>Cinco semanas en globo.</i> Prólogo de María Elvira Bermúdez. <i>Rústica.</i>	6,000.00
186.	VERNE, Julio: <i>Un capitán de quince años.</i> Prólogo de María Elvira Bermúdez. <i>Rústica.</i>	7,000.00
189.	VERNE, Julio: <i>Dos años de vacaciones.</i> Prólogo de María Elvira Bermúdez. <i>Rústica.</i>	9,000.00
260.	VERNE, Julio: <i>Los hijos del capitán Grant.</i> Nota preliminar de María Elvira Bermúdez. <i>Rústica.</i>	8,000.00
361.	VERNE, Julio: <i>El castillo de los Cárpatos. Las indias negras. Una ciudad flotante.</i> Nota preliminar de María Elvira Bermúdez. <i>Rústica.</i>	6,000.00
404.	VERNE, Julio: <i>Historia de los grandes viajes y los grandes viajeros.</i> <i>Rústica.</i>	15,000.00
445.	VERNE, Julio: <i>Héctor Servadac.</i> Prólogo de María Elvira Bermúdez. <i>Rústica.</i>	8,000.00
509.	VERNE, Julio: <i>La Jangada. Ochocientas leguas por el Río de las Amazonas.</i> <i>Rústica.</i>	7,000.00
513.	VERNE, Julio: <i>Escuela de Robinsones.</i> Nota preliminar de María Elvira Bermúdez. <i>Rústica.</i>	6,000.00
539.	VERNE, Julio: <i>Norte contra sur.</i> <i>Rústica.</i>	8,000.00
541.	VERNE, Julio: <i>Aventuras del capitán Hatteras. Los ingleses en el Polo Norte. El desierto de hielo.</i> <i>Rústica.</i>	8,000.00
543.	VERNE, Julio: <i>El país de las pieles.</i> <i>Rústica.</i>	6,000.00
551.	VERNE, Julio: <i>Kerabán el testarudo.</i> <i>Rústica.</i>	7,000.00
552.	VERNE, Julio: <i>Matías Sandorf.</i> Novela laureada por la Academia Francesa. <i>Rústica.</i>	8,000.00
569.	VERNE, Julio: <i>El archipiélago de fuego. Clovis Dardentor. De Glasgow a Charleston. Una invernada entre los hielos.</i> <i>Rústica.</i>	8,000.00
570.	VERNE, Julio: <i>Los amotinados de la Bounty. Mistress Branican.</i> <i>Rústica.</i>	7,000.00
571.	VERNE, Julio: <i>Un drama en México. Aventuras de tres rusos y de tres ingleses en el África Austral. Claudio Bombarnac.</i> <i>Rústica.</i>	8,000.00
575.	VERNE, Julio: <i>César Cascabel.</i> <i>Rústica.</i>	9,000.00
	VIDA DEL BUSCÓN DON PABLOS: (Véase: <i>Lazarillo de Tormes.</i>)	
163.	VIDA Y HECHOS DE ESTEBANILLO GONZÁLEZ. Prólogo de Juana de Ontañón. <i>Rústica.</i>	7,000.00
227.	VILLAVERDE, Cirilo: <i>Cecilia Valdés. Novela de costumbres cubanas. Estudio crítico de Raimundo Iazo.</i> <i>Rústica.</i>	8,000.00
147.	VIRGILIO: <i>Enéida. Geórgicas. Bucólicas.</i> Edición revisada por Francisco Montes de Oca. <i>Rústica.</i>	6,000.00
261.	VITORIA, Francisco de: <i>Reelecciones. Del estado, de los indios y del derecho de la guerra.</i> Con una introducción de Antonio Gómez Robledo, del Colegio Nacional. <i>Rústica.</i>	7,000.00
447.	VIVES, Juan Luis: <i>Tratado de la enseñanza. Introducción a la sabiduría. Escolta del alma. Diálogos. Pedagogía pueril.</i> Estudio preliminar y prólogos por José Manuel Villalpando. <i>Rústica.</i>	8,000.00
27.	VOCES DE ORIENTE. Antología de textos literarios del cercano Oriente. Traducciones, introducciones, compilación y notas de Angel María Garibay K. <i>Rústica.</i>	6,000.00
398.	VOLTAIRE: <i>Cándido. Zadig. El ingenuo. Micrómegas. Memnon y otros cuentos.</i> Prólogo de Juan Antonio Guerrero. <i>Rústica.</i>	7,000.00
170.	WALLACE, Lewis: <i>Ben-Hur.</i> Prólogo de Joaquín Antonio Peñalosa. <i>Rústica.</i>	9,000.00

	WICKRAM, Jorge: (Véase: ANONIMO, núm. 428.)	
133.	WILDE, Oscar: <i>El retrato de Dorian Gray. El príncipe feliz. El ruiseñor y la rosa. El crimen de Lord Arthur Saville. El fantasma de Canterville.</i> Traducción, prólogo y notas de Monserrat Alfau. <i>Rústica.</i>	8,000.00
238.	WILDE, Oscar: <i>La importancia de llamarse Ernesto. El abanico de Lady Windermere. Una mujer sin importancia. Un marido ideal. ¿Alomé.</i> Traducción y prólogo de Monserrat Alfau. <i>Rústica</i>	9,000.00
161.	WISEMAN, Cardenal: <i>Fabiola o la Iglesia de las Catacumbas.</i> Introducción de Joaquín Antonio Peñalosa. <i>Rústica.</i>	4,500.00
90.	ZARCO, Francisco: <i>Escritos literarios.</i> Selección, prólogo y notas de René Avilés. <i>Rústica.</i>	8,000.00
546.	ZAVALA, Silvio: <i>Recuerdo de Vasco de Quiroga. Rústica.</i>	10,000.00
269.	ZEA, Leopoldo: <i>Conciencia y posibilidad del mexicano. El occidente y la conciencia de México.</i> Dos ensayos sobre México y lo mexicano. <i>Rústica.</i>	6,000.00
528.	ZEVACO, Miguel: <i>Los Pardaillán.</i> Tomo I: En las garras del monstruo. La espía de la Médicis. Horrible revelación. <i>Rústica.</i>	12,000.00
529.	ZEVACO, Miguel: <i>Los Pardaillán.</i> Tomo II: El círculo de la muerte. El cofre envenenado. La cámara del tormento. <i>Rústica.</i>	12,000.00
530.	ZEVACO, Miguel: <i>Los Pardaillán.</i> Tomo III: Sudor en sangre. La sala de las ejecuciones. La venganza de Fausta. <i>Rústica.</i>	12,000.00
531.	ZEVACO, Miguel: <i>Los Pardaillán.</i> Tomo IV: Una tragedia en la Bastilla. Vida por vida. La crucificada. <i>Rústica.</i>	12,000.00
532.	ZEVACO, Miguel: <i>Los Pardaillán.</i> Tomo V: El vengador de su madre. Juan el Bravo. La hija del Rey Hugonote. <i>Rústica.</i>	12,000.00
548.	ZEVACO, Miguel: <i>Los Pardaillán.</i> Tomo VI: El tesoro de Fausta. La prisionera. La casa misteriosa. <i>Rústica.</i>	12,000.00
555.	ZEVACO, Miguel: <i>Los Pardaillán.</i> Tomo VII: El día de la justicia. El santo oficio. Ante el César. <i>Rústica.</i>	12,000.00
556.	ZEVACO, Miguel: <i>Los Pardaillán.</i> Tomo VIII: Fausta la diabólica. Pardaillán y Fausta. Tallo de lirio. <i>Rústica.</i>	12,000.00
558.	ZEVACO, Miguel: <i>Los Pardaillán.</i> Tomo IX: La abandonada. La dama blanca. El fin de los Pardaillán. <i>Rústica.</i>	12,000.00
412.	ZOLA, Emilio: <i>Naná.</i> Prólogo de Emilia Pardo Bazán. <i>Rústica.</i>	8,000.00
414.	ZOLA, Emilio: <i>La taberna.</i> Prólogo de Guy de Maupassant. <i>Rústica.</i>	10,000.00
58.	ZORRILLA, José: <i>Don Juan Tenorio. El puñal del Godo.</i> Prólogo de Salvador Novo. <i>Rústica.</i>	6,000.00
153.	ZORRILLA DE SAN MARTIN, Juan: <i>Tabaré.</i> Estudio crítico por Raimundo Lazo. <i>Rústica.</i>	6,000.00
418.	ZWEIG, Stefan: <i>El mundo de ayer. Rústica.</i>	10,000.00
589.	ZWEIG, Stefan: <i>Impaciencia del corazón. Rústica.</i>	7,000.00

TENEMOS EJEMPLARES ENCUADERNADOS EN TELA

PRECIOS SUJETOS A VARIACIÓN SIN PREVIO AVISO.

EDITORIAL PORRÚA, S. A.

EDITORIAL PORRÚA, S. A.

Diccionario Porrúa

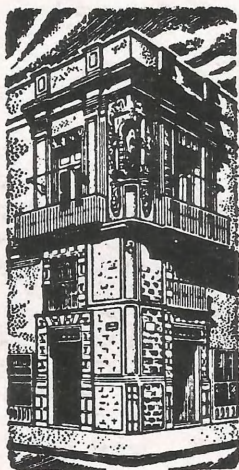
DE HISTORIA, BIOGRAFÍA
Y GEOGRAFÍA DE MÉXICO

QUINTA EDICIÓN CORREGIDA Y AUMENTADA

TRES VOLÚMENES ENCUADERNADOS EN TELA
XL-3,285 PÁGINAS. 42 MAPAS A TODO COLOR.
CERCA DE TRES MIL NUEVAS FICHAS. \$ 300,000.00.

EL *DICCIONARIO PORRÚA* (DIVULGADO YA
CON ESTAS DOS SOLAS PALABRAS) ES SINÓNIMO
DE FUENTE DE INFORMACION, VERÍDICA E IMPAR-
CIAL. ES ARBITRO DE DISCUSIONES, COMPAÑERO
DE TODA LA VIDA; INDISPENSABLE EN TODO
CENTRO DE ESTUDIOS, EN LA BIBLIOTECA FA-
MILIAR, Y, EN FIN, PARA CUANTOS QUIERAN
PENETRAR EN EL MUNDO DEL MÉXICO DE AYER
Y DE HOY.

UNA OBRA DE TODOS PARA TODOS



LIBRERÍA PORRÚA
1900-1992

JUSTO SIERRA Y ARGENTINA
CIUDAD DE MÉXICO



9 789684 525474